230.269

2347 G27

THE HENGSTENBERG COLLECTION

IN THE LIBRARY OF THE

Baptist Union Theological Seminary

Purchased from the estate of the late
Prof. E. W. Hengstenberg, D. D., of Berlin,
and deposited in the Library by an association
of gentlemen.

Library No......................... *Shelf No.*........................

CHICAGO, Nov. 19, 1875.

2 54,1
G27

Die

Rechtfertigung

durch

den Glauben.

Ein Verſuch

von

Hermann Friedrich Geisse,
zweitem Prediger zu Neukirchen und Pfarrer des Kirchſpiels
Riebelsdorf und Rückershauſen in Kurheſſen.

Marburg.

Druck und Verlag von N. G. Elwert.

1833.

BT764
G3

18543.

Vorrede.

Die Geſchichte der Entſtehung dieſes Buches wi[r]d am beſten ſeine Anſpruchloſigkeit darthun und in Beziehung auf den Inhalt, die Form und die Tendenz deſſelben den Grund der Erklärung enthalten, die ich allen Leſern deſſelben ſchuldig bin. Im Jahre 1828 wählten die Prediger der Klaſſe Neukirchen zum Thema einer dogmatiſchen Convents-Diſſertation die etwa folgendermaßen lautende Frage: Wie läßt ſich der Ausſpruch des Apoſtels Paulus über die Rechtfertigung, Röm. 3, 28, mit der Aeußerung Jacobs über dieſe Lehre, Cap. 2, 24, vereinigen? Indem ich ſie mit Sorgfalt behandelte, fühlte ich mich zugleich durch die nothwendige Kürze, durch die dem Zwecke dieſer Abhandlung gebotenen Schranken auf eine meinem innern Bedürfniſſe widerſtrebende Weiſe gebunden. Es waren Ideen in mir rege geworden, Zweifel erwacht, es hatten ſich Schwierigkeiten gezeigt, die mir, nachdem ich dem ſpeciellen Gegenſtande Stunden reiflichen Nachdenkens gewidmet hatte, als neu erſchienen, weil ſie nun in ihrer Beſonderheit vor der Seele daſtanden, früher hingegen in ihrer Verbindung mit der Allgemein-

heit und Geſammtheit meiner theologiſchen Anſichten ſich dem Bewußtſein weniger lebendig dargeſtellt hatten. Wollte ich dem Bedürfniſſe meines Geiſtes auf befriedigendere Weiſe genügen; ſo konnte ich, das fühlte ich bald, mich nicht mit bloßem Nachdenken über dieſen für jeden Theologen, ja für jeden Chriſten hochwichtigen Gegenſtand begnügen. Der Zuſammenhang der Ideen wäre bei der großen Reichhaltigkeit deſſelben zu oft unterbrochen worden, und alles Forſchen hätte ſo nur ein mangelhaftes Reſultat herbeiführen können. Ich mußte vielmehr den den Faden der Betrachtung zu jeder beliebigen freien Stunde ſogleich wieder anknüpfenden Weg der ſchriftlichen Erläuterung wählen. So ſchrieb ich, nachdem die Convents-Abhandlung längſt an den Ort ihrer Beſtimmung gelangt war, ſo oft Zeit und Stimmung günſtig waren, ohne Zwang und Kunſt, denn nach meiner damaligen Abſicht geſchah es bloß für mich ſelbſt und für mich allein, nieder, was ſich mir im ſteten innern Anſchauen des gebildeten Syſtems als Reſultat der Prüfungen meiner Ideen und der Löſung meiner Zweifel ergab. Immer mehr zog mich dabei, je weiter ich eindrang, die Wichtigkeit des Gegenſtandes hin. Ich ſprach mit ſachverſtändigen Freunden darüber und las ihnen Abſchnitte aus dem von mir Geſchriebenen vor. Dieſe ermunterten mich, meine Auseinanderſetzung zu vollenden und drucken zu laſſen. Lange konnte ich mich dazu nicht entſchließen, weil es von Anfang an mein Plan nicht geweſen war. Um eine Probe

zu machen, denn an dem Reſultate konnte mir nicht viel liegen, weil von der Erfüllung eines Wunſches dabei in mir die Rede nicht ſein konnte, übergab ich das Manuſcript endlich einem Buchhändler. Dieſer wollte, wie begreiflich, ehe er den Verlag übernähme, das Urtheil eines Gelehrten darüber vernehmen und übergab in dieſer Abſicht mit meiner Einwilligung das Manuſcript dem Herrn Profeſſor, Hofrath Dr. Suabediſſen. Ich freuete mich innig, daß meine Arbeit gerade in die Hände eines Mannes gekommen war, deſſen Schriften ich ſehr viel verdanke, deſſen mir hochwichtiges Urtheil mir zur Herausgabe des Buches Muth einflößen, oder mich zur Unterdrückung deſſelben beſtimmen konnte. Es verfloß indeſſen eine geraume Zeit, und ich hörte immer Nichts von dem Erfolge. Da übernahm es endlich mein Vater, der Metropolitan Dr. phil. et theol. Geiße in Homberg, mit S. ſeit den Univerſitätsjahren her innigſt befreundet und mit ihm in Briefwechſel ſtehend, ſich bei Dieſem zu erkundigen. S. antwortete bald und erlaubte zugleich, ſeine Aeußerung in meine Vorrede aufzunehmen. Sie iſt folgende:

„Du haſt erfahren, geliebter Freund, daß ich die noch ungedruckte Schrift Deines Sohnes, des Pfarrers zu Neukirchen, über die Rechtfertigung geleſen habe, und wünſcheſt zu wiſſen, was ich davon halte. Nun aber ſind ſchon ſechs Monate verfloſſen ſeit ich ſie las, und auch damals konnte ich ihr nicht die Muße und Sorgfalt widmen, welche erforderlich geweſen

wäre, um mich zu einem beſtimmten und mit Grün=
den unterſtützten Urtheile zu befähigen. Ohnehin ſteht
mir über den erſten, den exegetiſchen Theil überhaupt
kein Urtheil zu; über den zweiten mehr philoſophiſchen
Theil aber darf ich Dir den allgemeinen Eindruck,
den ich davon behalten habe, nicht vorenthalten. Er
hat ſich mir durchaus als das Werk eines ſcharfſinni=
gen Kopfes dargeſtellt. Dieſer Scharfſinn iſt ſelbſt in
der Behauptung nicht zu verkennen, welche wahrſchein=
lich manchen Leſern anſtößig ſeyn wird, daß der Er=
löſer ſey die Vorſtellung der Erlöſung (wenn
ich mich anders der Worte recht erinnere). Ich geſte=
he, daß ich mich dieſer Ausdrucksweiſe nicht bedienen
möchte; meine aber, daß ſie ſich mit der gewöhnlichen
Lehre, daß der Einzelne ſich durch den Glauben die
Erlöſung (Verſöhnung) aneignen müſſe, einſtimmig
deuten laſſe. Denn um daran zu glauben iſt ja noth=
wendig, daß man ſie denke (ſie ſich vorſtelle); erſt da=
mit tritt ſie in das Bewußtſeyn und weiter überhaupt
in das geiſtige Lebensgebiet ein, und kann alſo auch
erſt dann ſich in der Seele als das, was ſie eigentlich
iſt, als die Befreiungs= und Beruhigungswirkſamkeit
erweiſen. Dem ſey wie ihm wolle; das aber iſt ge=
wiß, daß ſich Dein Sohn durch dieſe Schrift als ei=
nen ſelbſtdenkenden Theologen gezeigt hat, und daß
zu wünſchen wäre, es möchten alle unſere jungen
Geiſtlichen die Bedeutung der Kirchenlehren mit glei=
cher Wiſſenſchaftlichkeit aufzufaſſen ſtreben."

Nicht um andere Urtheile, die mir, wenn ſie

ſchonend, unpartheiiſch und belehrend ſind, immer theuer ſein werden, zu entwaffnen, oder meinem Buche einen Werth beizulegen, welchen es nur durch höhere Vollkommenheit erwerben könnte, ſondern nur, um den Grund anzugeben, der endlich meinen Entſchluß zu völliger Reife brachte und der ſeine Ausführung rechtfertigt, habe ich von S's. gütiger Erlaubniß dieſen Gebrauch gemacht.

Aus dieſer Erzählung, wie mein Buch entſtanden iſt, ergibt ſich außer dem, was unmittelbar darin enthalten iſt, daß es keine Anſprüche macht, auch zugleich der Grund, warum ich nirgends ſowohl in die Literatur des behandelten Gegenſtandes eingegangen bin, als auch noch weniger die Meinungen und Anſichten Anderer prüfen und bekämpfen konnte. Beides würde meiner Abſicht und meinem Plane, welcher auch bei wirklicher Erſcheinung des Buches, wie leicht zu erachten iſt, auf Aenderungen in Form und Darſtellung, geſchweige denn in dem Inhalte durchaus keinen Einfluß haben konnte oder durfte, entgegengeſetzt geweſen ſein. Unabhängig von jedem Vorgänger war ich ja nur meinen eignen Weg gewandelt und unbekümmert um die Darſtellung Anderer meinen Ideen gefolgt, und nicht anders ſollte und konnte nun auch das Buch allen Leſern deſſelben zu unpartheiiſcher Prüfung übergeben werden. Wenn ich auf der Bahn freier, unabhängiger Forſchung den Anſichten manches Gelehrten nahe begegnet bin; ſo kann

mich das nur freuen und in meinen Ueberzeugungen beſtärken.

Aus den dargeſtellten Gründen ſei alſo dieſes Buch vorzüglich meinen Amtsbrüdern übergeben und diene zum Beweiſe, daß ich meine wenigen Mußeſtunden nach meinen Kräften anwende. Glücklich werde ich mich ſchätzen, wenn zur Anerkennung deſſelben auch noch das lohnende Urtheil hinzukommt und dieſelbe erhöhet, daß ich auf der Bahn meines Berufes nicht gedankenlos fortſchreite.

Neukirchen, im November 1832.

Der Verfaſſer.

Ueberſicht des Inhalts.

Einleitung.

Seite
§. 1. Ueber Paulus und Jacob 1

I. Abtheilung.

Exegetiſche Beurtheilung der Stelle Röm. 3, 28, mit vergleichendem Hinblicke auf ähnliche in den Schriften des Apoſtels vorkommende Ausſprüche und auf den Ausſpruch Jacobs Cap. 2, 24.

A. Ueber Röm. 3, 28.

§. 2. Ueberſicht des Inhalts des Schreibens an die Römer . . 9
§. 3. Allgemeine Gründe, daß νόμος das allgemeine innere Geſetz ſei 15
§. 4. Nachweiſung der Bedeutung des νόμος, als allgemeinen innern Geſetzes, aus dem Zuſammenhange 27

B. Ueber das Schreiben an die Galater.

§. 5. Einleitung zu der folgenden Betrachtung 45
§. 6. Νόμος auch im Schreiben an die Galater das allgemeine innere Geſetz 51

C. Ueber einige andere die Rechtfertigung betreffende Stellen in den Schriften des Apoſtels Paulus.

§. 7. Ueber Epheſer 2, 8. ff. 65
§. 8. Ueber Philipper 3, 9 71
§. 9. Ueber 2. Timoth. 1, 9 75

Seite

§. 10. Ueber Tit. 3, 4—7 75

D. Exegetiſche Beurtheilung der Stelle Jac. 2, 24.

§. 11. Allgemeiner Geſichtspunkt der folgenden Betrachtung. . 79

§. 12. Specielle, begründende Betrachtung der obigen Anſicht . 82

§. 13. Beweis, daß durch die aufgeſtellten Grundſätze die apoſtoliſche Auctorität nicht gefährdet wird 89

§. 14. Reſultat der bisherigen geſammten Betrachtung . . . 95

II. Abtheilung.

§. 15. Ueber die Tendenz und den Gang der folgenden Unterſuchung 100

§. 16. Bewußtſein der Individualität, — Sündenfall 102

§. 17. Die Erlöſung 143

§. 18. Der Erlöſer 157

§. 19. Jeſus Chriſtus, der Erlöſer 172

§. 20. Die Rechtfertigung 175

§. 21. Rechtfertigung durch die Tugend ? 181

§. 22. Rechtfertigung durch den Glauben an Chriſtum . . . 185

Einleitung.

§. 1.

Ueber Paulus und Jakob.

Die folgende Unterſuchung über die Rechtfertigung durch den Glauben wird ſich, indem ſie alle Ausſprüche von größerer Wichtigkeit, die ſich in den Schriften des Apoſtels Paulus über dieſen hochwichtigen Gegenſtand finden, zur Erreichung ihres Zweckes der ſicherern Begründung ihrer ſelbſt zu betrachten bemüht iſt, nothwendig auch mit einer der Anſicht dieſes Apoſtels ſcheinbar widerſtreitenden Stelle, die wir in dem Schreiben des Apoſtels Jacob Cap. 2, 24 vorfinden, beſchäftigen müſſen. Wenigſtens wird ſie ſich in der Geſtalt, die ſie annehmen wird, wohl am beſten rechtfertigen, wenn ſie zeigt, wie ſie dieſelbe aus der alleinigen Quelle der chriſtlichen Religionslehre, aus den Schriften des N. T., entnommen hat und in jener Quelle auch die ihrige allſeitig zu erkennen trachtet. Dieſer Zweck ſcheint aber nur durch einen unbefangenen, vergleichenden Hinblick auf die erwähnte Stelle erreicht werden zu können. Einer vor den übrigen umſtändlichen Erläuterung bedarf Röm. 3, 28, welcher Ausſpruch der Mittelpunkt gleichſam der pauliſchen Anſicht iſt. So werden denn alſo die beiden Stellen Röm. 3, 28 und Jac. 2, 24 unſere vorzügliche Aufmerkſamkeit in Anſpruch nehmen.

Es iſt aber mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden, zwei des Menſchen wahres, inneres Leben, die Welt

des Geiſtigen und Höhern betreffende, von zweien hinſichtlich der eigenthümlichen Geiſtesrichtung ſehr verſchiedenen Männern ausgehende Anſichten gegeneinander ſtellend zu beurtheilen, zumal, wenn dieſe Männer vor vielen Jahrhunderten ſowohl unter den Einflüſſen einer in ſo vielfacher Rückſicht ganz andern Zeit, als jetzt, als auch vorzüglich unter den aufgeregteſten religiöſen Bewegungen lebten, und wenn die zu beurtheilenden Anſichten in Schriften niedergelegt wurden, die für ein an Faſſungskraft und wahrer Bildung ſehr verſchiedenes Publicum beſtimmt waren und zum mindeſten in der Form nicht ganz frei hervortreten durften, ſondern wo möglich die geiſtige Verſchiedenheit der Leſer zum bindenden Geſetze nehmen mußten. Schwieriger noch wird die Beurtheilung, wenn einer der beiden Männer ein wahrhaft wiſſenſchaftlich gebildeter und ſo tiefer Denker iſt, daß ſelbſt die aus der abſtracteſten Speculation gefloſſenen Anſichten, als welche um je tiefer im Auffaſſen und in der Darſtellung, um ſo mehr Widerſpruch finden konnten, dennoch nicht nur der Gegenſtand des reifſten Forſchens aller Zeiten geblieben ſind, ſondern auch nach einſtimmigem Urtheile aller zu einem Urtheile in ſo wichtiger Sache Berufenen dem inneren Chriſtenthume, weit entfernt ſeinen geiſtigen Fortgang zu hemmen, vielmehr ein wahrhaft belebendes Licht gaben, und wenn dagegen der andere nicht wiſſenſchaftlich gebildet und ſeine Anſichten nicht aus tiefem philoſophiſchem Forſchen entſprungen, ſondern, wie man ſagt, die Frucht des Denkens eines geſunden Menſchenverſtandes ſind. Aber der geſunde Menſchenverſtand wäre wohl einer klaren Erörterung ſeines Begriffes und Weſens um ſo würdiger, je öfterer dieſer Ausdruck gebraucht werden mag, ohne daß man weiß, was man denn nun eigentlich mit ihm bezeichnen will. Klar muß es aber jedenfalls ſein, daß eine möglichſt genaue Beurtheilung der allgemeinen geiſtigen Richtung der

beiden Apoſtel Paulus und Jacob von großem und wichtigem Einfluſſe auf die folgende Unterſuchung ſein würde, weil die Würdigung ihrer beſonderen Anſichten deſto leichter und von Mißverſtändniß freier wäre, je mehr ſie ſich auf dieſes gleichſam allgemeine Princip ſtützen könnte. Andeutungen dazu, welche indeß in vielfacher Rückſicht, wie zum Theil aus dem Geſagten genugſam erhellet, zum Theil Jedem von ſelbſt einleuchten muß, das Kennzeichen großer Unvollſtändigkeit und Mangelhaftigkeit an ſich tragen, eine kurze charakterſirende Skizze, ſollte das Folgende enthalten.

Wenn die wahre Größe des Menſchen in der inneren Erhebung über die bindende und beſchränkende Zeit, in dem vom Aeußeren ſich loswindenden In — ſich — ſelbſtſein beſteht; ſo erſcheint der Apoſtel Paulus als ein wahrhaft großer Geiſt. Hohe Kraft und Freiheit des forſchenden und erkennenden Geiſtes treten bei ihm in einem die Zeit mit ihrem geiſtigen Inhalte, dem gewöhnlich nur ein allzugroßer Theil der Menſchen ohne Beſonnenheit und Ruhe des Prüfens huldigt, und der auch auf den freieſten Denker nie ganz ohne Einfluß bleibt, weil das geiſtige Fortſchreiten auch bei'm Einzelnen eben in der Zeit nur möglich iſt, überwindenden Glanze hervor. Seine Lage war zwar der geiſtigen Ausbildung keineswegs ungünſtig, inſofern in ſeiner Vaterſtadt Tarſus die Wiſſenſchaften in ſchöner Blüthe waren; aber der ſtrenge, ſtarre Phariſäismus, in dem er erzogen ward, (Phil. 3, 5.) hätte ſein geiſtiges Aufſtreben unterdrückt, wenn innere Kraft und Freiheit des Forſchens nicht die tödtende Form überwunden hätte, ſo daß er wie auf einmal (wiewohl zu dieſem außerordentlichen und wichtigen Schritte lange vorher eine mächtige Anregung der Gefühle, die eine ernſte Prüfung herbeiführen mußte, höchſt nothwendig war; aber wie ein Lichtſtrahl aus höherer Welt kam ihm doch der Entſchluß, der ſeinen warmen Eifer für das, was er für wahr

hielt, ſo klar und rührend bezeugt,) aus einem heftigen Verfolger des Chriſtenthums einer der ſtandhafteſten Beförderer deſſelben werden konnte. Er war ſeinem Zeitalter in wahrhaft wiſſenſchaftlicher Bildung durch tiefes Denken um Vieles vorausgeeilt, und ſeine Schriften erſcheinen gewiß ſelbſt dem freieſten Denker jetziger Zeit ein ſchönes Denkmal menſchlicher Weisheit. Voll göttlichen Eifers für das Chriſtenthum, das er ſo wahr in ſeinem geiſtigen Principe auffaßte, war ſein reines Gemüth, und Entbehrung, Selbſtaufopferung, ſtandhafte Ertragung aller Mühe und Gefahr ſind bei ihm Erzeugniſſe der innern Größe, Freiheit und feſten Beſonnenheit, mit der er auf der nun einmal von Gott ihm beſtimmten und als ſolche erkannten Bahn fortſchritt. Stärke des Geiſtes alſo im Forſchen und Erkennen, im Wollen und Handeln, vereinigt in des reinſten tiefſten Gefühles belebender Mitte, ſind Kennzeichen dieſes Apoſtels. Nicht bloße Speculation, ein aus der Tiefe des geſammten Menſchenweſens herausgetretenes, einſeitiges Verſtandes-Forſchen, nicht ein vertrauensvolles Hingeben an das glühende Gefühl ſind dieſem Geiſte auch nur in einer Beziehung eigenthümlich, ſondern ſein Forſchen und ſein Gefühl ſind einig in der Mitte ſeines klaren Geiſtes und machen gleich mächtig auf gleiche Rechte Anſpruch. Nur der einzige Johannes tritt mit Paulus in ſehr nahe Berührung. Ihn bezeichnet indeß mehr das ruhige und klare Leſen in der heiligen Tiefe eines gotterfüllten Bewußtſeins, den Apoſtel Paulus mehr ſpeculatives fortſchreitendes Forſchen, alſo daß Paulus uns wohl mehr die Philoſophie des Chriſtenthums, Johannes das reine, unveränderliche Ideal deſſelben in einem ſchönen geiſtigen Bilde vorzeichnet.

Die geiſtige Richtung des Apoſtels Jacob dagegen beſteht vielmehr in dem ſelbſtvertrauenden Denken, welches ſich auf hohe Wahrheit ſtützet, die in der allgemeinen

und ſeiner beſonderen äußeren und inneren Erfahrung, durch welche er zum Apoſtel der göttlichen Religion berufen ward, ihre unwiderlegliche Beſtätigung findet, in der Erfahrung, d. h. zugleich in der nothwendigen Kenntniß derjenigen ewigen und heiligen Bedürfniſſe der Menſchheit, die ſich Jedem mehr oder weniger mit unabweisbarer Macht ankündigt, die er rein und klar auffaßte, um ſo mehr, als die Lehre des Erlöſers ſelbſt ihm zu Theil geworden war, und die alſo wohl, ſofern ſie im Allgemeinen weniger geſucht wird, als vielmehr im unendlichen Streben des Menſchen von ſelbſt begründet iſt, und namentlich ſofern ſie bei ihm vielmehr aus der äußeren Verbindung mit Jeſus hervorgegangen war, Erfahrung genannt werden mag. Die Göttlichkeit des Chriſtenthums (mit dem geſammten Inbegriff ſeiner abſoluten Forderungen), die ſich in ihm mehr durch die unmittelbare Bekanntſchaft des Erlöſers der Menſchheit, den er als göttlichen Lehrer und reines Vorbild der Tugend verehren mußte, als durch die Philoſophie des Chriſtenthums zur unerſchütterlichen Ueberzeugung erhoben hatte, war ſein Princip. Die Lehren des Heilandes waren ihm durch ein Band verſchlungen, in einem Bilde vereinigt, und darnach beurtheilte er alle Fragen über das Chriſtenthum Es mochten nicht Zweifel über eine Wahrheit des Chriſtenthums in ihm entſtehen, denn in ſeinem Principe ruhete klar alle chriſtliche Wahrheit. Auf tiefe Forſchungen im Chriſtenthume ließ er ſich nicht ein, denn die geforderte Wahrheit erſchien ihm in einer für ihn zweifelloſen Geſtalt, gleichſam als natürliche Wahrheit, hinſichtlich welcher er ſich wundern mochte, daß ſie nicht ſo klar von Jedem erkannt, daß noch Fragen über ſie erhoben würden. Demnach war er ein Mann, der durch gelehrte Bildung nicht in die Tiefe geiſtiger Forſchung hineingeführt, ſondern im Einklange des Wollens mit dem Denken, ohne Widerſtreben alſo von Neigun-

gen und Leidenſchaften, die nur zu oft beim Gelehrten und und Ungelehrten die Wahrheit verhüllen und des Forſchens innere Freiheit hemmen, die Wahrheit des Chriſtenthums, zwar nicht durch philoſophiſches Studium, aber wohl durch ein reines Gemüth kräftig genug unterſtützt, auffaßte. Er war ein ſolcher Apoſtel, wie ſie das erſte Chriſtenthum ſo unentbehrlich bedurfte, denn nicht durch gelehrte Demonſtrationen konnte es ſich ausbreiten, ſondern durch lebendiges Erregen des innerſten Menſchenweſens, wozu die ungelehrten, aber für die heilige Sache heilig begeiſterten Apoſtel eben fähig waren. Und hätte Paulus mit ſeiner gründlichen Gelehrſamkeit nicht ein wenigſtens eben ſo ſehr lebendig erregtes, tiefes, warmes Gefühl für das Chriſtenthum, eine ſo bewundernswürdige Kenntniß des menſchlichen Herzens, ſeiner Bedürfniſſe und natürlichen Richtungen, verbunden, welche Kenntniß ebenfalls wohl mehr aus einem klaren Bewußtſein, als aus tiefem Forſchen hervorgeht; er würde der große Apoſtel gewiß nicht geweſen ſein. Dieſe durch das innigſte Gefühl unterſtützte und unerſchütterlich gewordene Ueberzeugung von der himmliſchen Würde des Chriſtenthums, die das Princip der Eigenſchaften der erſten Apoſtel ſein mußte, macht ihn nun in Verbindung mit ſeiner Gelehrſamkeit und Menſchenkenntniß und mit ſeinem ausdauernden, alle äußere Lebensfreude verläugnenden heiligen Muthe zum größten Apoſtel, ſo wie er auch mit vollem Rechte, aber dennoch im Ausdrucke der liebenswürdigſten Beſcheidenheit, welche der Gnade Gottes alles Wirken und Gelingen zuſchreibt, (und zwar aus einem ſo ganz anderen Geſichtspunkte, als dem unſeres heutigen Pietismus) von ſich ſelbſt ſagt, daß er der geringſte der Apoſtel nicht ſei, daß er mehr geleiſtet, als ſie alle, u. dgl. (vgl. u. a. 1 Cor. 15, 9—10, 2 Cor. 11, 5, 16; Cap. 12, 11). Alſo unterſcheidet ſich Jacob von ihm dadurch, daß er bloß

jene erſte und hauptſächlichſte Eigenſchaft eines erſten Apoſtels beſaß, und muß demnach, da Paulus durch tiefere Kenntniß des inneren Menſchenweſens und der äußeren menſchlichen Sitten, durch ein zugleich von wahrer Philoſophie unterſtütztes Auffaſſen des Weſens der chriſtlichen Religion kräftiger noch und lebendiger das Gemüth des Menſchen zu erregen wußte, nothwendig unter ihm ſtehen, nicht inwieweit ſeine Ausſprüche die chriſtliche Wahrheit nicht ſo rein und bündig enthielten, denn es iſt vielmehr Alles, worauf wir in der Folge zurückkommen werden, Wahrheit, was aus dem innerſten Bewußtſein, (das ihm nicht minder erſchloſſen war), als aus der heiligen Quelle frei hervorkommt; ſondern inwieweit die Wahrheit bei ihm nicht ſo umfangsreich und allſeitig und zugleich in alle Forderungen des Geiſtes mit überzeugender Klarheit und Beweisführung eingehend begründet erſcheint.

Könnten wir die ſpecielle Geiſtesrichtung der beiden Apoſtel, die zu bezeichnen das Vorhergehende nur den Weg zu gründlicherer Forſchung, wie wir ſie wünſchten, zeigen ſollte, in reiner und klarer Tiefe ſchauen; die beurtheilende Vergleichung der beiden Anſichten über die Rechtfertigung würde dann keine Schwierigkeit mehr haben, denn die Anſicht eines Jeden ließe ſich aus der durchſchauten Richtung, als aus einem Principe, mit der größten Wahrſcheinlichkeit erkennen. Die Unvollſtändigkeit dieſer allgemeinen Beurtheilung iſt nun aber auf keinem anderen Wege, als durch möglichſt vorurtheilsfreie Exegeſe ihrer Schriften zu beſeitigen, oder vielmehr zu ergänzen. So möge denn dieſe uns in Beziehung auf die beſonderen zu beurtheilenden Anſichten Beider zunächſt beſchäftigen, um ſo viel möglich ohne Vorausbefangenheit im Urtheile den Sinn jener beiden Ausſprüche auffaſſen zu können, welcher exegetiſchen Erläuterung dann eine auf ſie geſtützte philoſophiſche Betrachtung

darüber folgen zu laſſen nothwendig erſcheint. Die hohe Wichtigkeit des Streites über die Rechtfertigung wird, indem ſie aus den beiden angegebenen Theilen, wiewohl ſie an ſich einleuchtet, klar hervorgeht, weil Paulus ſeine Behauptung nicht in abgebrochener Form und ohne weiteren Zuſammenhang etwa nur gelegentlich ausſpricht, ſondern weil vielmehr der dogmatiſche Theil ſeines Briefes mit den Prämiſſen zur und den Folgerungen aus dieſer Wahrheit ganz erfüllt iſt, und Jacob ſie ausdrücklich ſeiner Beurtheilung unterworfen zu haben ſcheint, und weil in der 2ten Abth. unſerer Unterſuchung die innige Beziehung dieſer Lehre zu den Grundwahrheiten des Chriſtenthums möglichſt deutlich gezeigt werden wird, dieſen ſchwachen Verſuch wohl am meiſten rechtfertigen.

I. Abtheilung.

Exegetiſche Beurtheilung der Stelle Röm. 3, 28, mit vergleichendem Hinblicke auf ähnliche in den Schriften des Apoſtels vorkommende Ausſprüche und auf den Ausſpruch Jacobs Cap. 2, 14.

A. Ueber Röm. 3, 28.

§. 2.

Ueberſicht des Inhalts des Schreibens an die Römer.

Der dogmatiſche Theil des Sendſchreibens an die Römer iſt die Frucht eines ſo tiefen und reifen Forſchens, und was der große, gelehrte Apoſtel hier aus der Tiefe und Fülle gleichſam ſeines Gedankenreichthums mittheilt, ſteht in ſo genauer logiſcher Verbindung untereinander, daß zu allen Zeiten dieſes Sendſchreiben für das ſchwerſte des Apoſtels erklärt wurde. Um eine Stelle, einen Gedanken beurtheilen zu können, muß man des Ganges der geſammten Betrachtung inne geworden ſein. Eine aus der nothwendigen Verbindung mit allen übrigen abgeriſſene Behauptung könnte leicht zu großen Irrthümern führen. Welches iſt denn aber nun das Princip, das an der Spitze dieſer ſyſtematiſchen Diſſertation ſteht? Denn offenbar muß man in einer ſolchen Schrift ein Princip aufgeſtellt finden, weil ſie ſonſt kein logiſches Ganzes ſein könnte. Dieſes Princip muß nun auch irgendwo ausgedrückt, wenn auch nicht eben als

ſolches *bezeichnet*, worden ſein. Wir wollen deswegen hier, weil die folgende Unterſuchung dadurch erſt in klarerem Lichte hervortreten kann, in ganz kurzen Umriſſen, ohne alle Beweisführung, die natürlich erſt im Folgenden unmittelbar enthalten ſein kann, das Princip der Betrachtung, die der Apoſtel in dem Sendſchreiben an die Römer angeſtellt, für alle künftige Jahrhunderte, wohl ohne es ſelbſt zu ahnen, aufgeſchrieben hat, mit ſeinen Prämiſſen und Folgerungen, vorangehen laſſen.

Ein möglichſt ruhiger und vorurtheilsfreier Hinblick auf das geſammte Syſtem lehrt uns als Princip, als das einigende Band der Betrachtung, als Titel, den man der Schrift vorangehen laſſen könnte, *das Weſen und die Bedingungen der Seligkeit des Chriſten* erkennen, welches nach vorausgegangenen einleitenden Unterſuchungen Cap. 5. 1, ausgedrückt iſt. Die Seligkeit des Chriſten beſteht ihrem Weſen nach im Frieden (in der Vereinigung) mit Gott — (εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν ϑεὸν). Ihre Bedingung iſt die Rechtfertigung durch den Glauben, die durch den Erlöſer vermittelt wird (δικαιωϑέντες (οὖν) ἐκ πίστεως (εἰρ. ἔχ. πρ. τ. ϑ.) ϑιὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ) Die Rechtfertigung durch den Glauben wurde nun, da auf klares Auffaſſen des ſehr ſchweren Begriffes zur lebendigen Ueberzeugung von dem Weſen der Seligkeit des Chriſten, der innigſten Vereinigung mit Gott, eines an ſich ſchon jedem menſchlichen Gemüthe, wenn auch in unendlich mannigfaltigen Modificationen und ſelbſt Formen, von der ſinnlich roheſten Geſtalt bis zur geiſtigſten und begeiſternden Höhe hinaufſteigenden, doch in der heiligen Tiefe des inneren Lebens, wem nur dieſes überhaupt geöffnet iſt, dem geiſtigen Inhalte nach *ewig einigen*, daher auch keiner weitläufigen Erläuterung bedürftigen und wenigſtens *als ſolcher*, nicht einmal fähigen, ſondern nur allenfalls im (noth-

wendig kurzen) Ausdrucke höherer Begeiſterung darſtellbaren und erfaßlichen Begriffes, Alles ankommen mußte, der Schlußſtein gleichſam, der aus dem angegebenen Principe hergeleitete Hauptinhalt des Ganzen. Darum handelt dieſe Schrift auch eigentlich nur ausſchließlich von der Rechtfertigung, wiewohl ſie als untergeordneter Begriff das Princip ſelbſt unmöglich ſein konnte, welches vielmehr an ſich durch die Sprache überhaupt nie befriedigend auszudrücken, durch den klar angeſchauten, wiewohl erſt abgeleiteten Begriff von der Rechtfertignng in der Tiefe der inneren Welt, wo es allein ruht und nie Andern ſich in ſeinem himmliſchen Weſen durch die Sprache mittheilt, aufgefaßt werden möchte. Die äußere Veranlaſſung dazu, die überall in der Schrift hervorleuchtet, war ein Rangſtreit zwiſchen den Juden- und Heidenchriſten, deren erſtere als zum meſſianiſchen Reiche, wie ſie meinten, ausſchließlich berufen, demnach auch der Seligkeit, die das Chriſtenthum gewährt, in weit höherem Grade theilhaftig, die letzteren herabſetzten. Darum nahm Paulus Veranlaſſung, das Weſen und den Geiſt des Chriſtenthums in beſonderer Beziehung auf den vorliegenden Streit, alſo das Urbild des Weſens der Seligkeit durch das Chriſtenthum in den Gemüthern zu friedlicher Vereinigung, die der Sache nach dem Chriſten immer ziemt, zu entwickeln, und zwar, wie überall nicht die Werke, auf welche ſelbſt wohl in der particulariſirenden Beziehung zum moſaiſchen Geſetze allerdings die Juden ſtolz waren, (aber ſchon dieſer Stolz war ja der ſiegendſte Beweis des Mangels an innerer Tugend), wie nicht die Befolgung der Pflichten das Menſchen-Gemüth zum Reiche Gottes führt und in ſeinen Himmel erhebt, als es vor Gott nicht rechtfertigend, ſondern der Glaube. Dieſe Wahrheit wird ſomit zum erſten Grundſatze der Lehre von der Rechtfertigung, dem zweiten der Schrift, deſſen Erläuterung und Beweis aus dem vor-

her angegebenen Grunde zugleich größtentheils den Inhalt des dogmatiſchen Theiles überhaupt ausmacht. Dieſer Inhalt nun ſcheint uns in ſeiner ſyſtematiſchen Form etwa folgender zu ſein:

Cap. 1, 18—31. Die Heiden können die Rechtfertigung unmöglich aus den Werken des (inneren göttlichen) Geſetzes erlangen. Der Beweis wird unmittelbar aus dem ſchauderhaften Gemälde der damals unter ihnen herrſchenden Sittenloſigkeit geführt. Der Vorwurf, der die Heiden traf, mußte, wiewohl gewiß größtentheils nur diejenigen das Chriſtenthum annahmen, die das Bedürfniß einer wahren Religion recht lebendig fühlten, doch auch zum Theil auf die Heidenchriſten zurückfallen, wegen der faſt ganz allgemein mangelnden Erkenntniß der Unſittlichkeit der heidniſchen Laſter, wegen der ſucceſſiven Bildung, der auch ſie, ſelbſt als Chriſten, wie Alles in der ſinnlichen und überſinnlichen Welt, nur fähig ſein konnten, wegen der Schwäche und Unreinheit alſo, die ſie, obgleich durch einen Impuls des göttlichen Geiſtes zur Annahme des Chriſtenthums getrieben, dennoch mit in daſſelbe hinübernahmen, ſowie der Sclave, wenn auch die äußeren Feſſeln gebrochen ſind, die geiſtigen, wenn nicht immer, doch noch lange trägt.

Cap. 1, 32 — Cap. 2, 29. Auch die Juden werden nicht durch die Werke des moſaiſchen und des inneren Geſetzes (denn beide ſollen doch wohl zum mindeſten keine Gegenſätze bilden!) gerechtfertigt. Daſſelbe betrifft nach der Analogie des Vorhergehenden die Judenchriſten.

Cap. 3, 1—8. Aus dem Vorhergehenden geht nothwendig die Strafwürdigkeit der Juden und Heiden (Juden- und Heidenchriſten) hervor, die hier gegen einen ſkeptiſchen Einwurf bewieſen wird. Dieſes Reſultat wird V. 9—20 nun ohne Berückſichtigung jenes Einwurfes noch einmal ausdrücklich aufgeſtellt.

V. 21—31 folgt der oberſte Grundſatz von der Rechtfertigung: Nicht durch die Erfüllung des Geſetzes, (des inneren und äußeren, des göttlich in der Vernunft offenbarten und des moſaiſchen,) wird die Rechtfertigung erlangt, ſondern durch den chriſtlichen Glauben. Doch wird keineswegs das Geſetz aufgehoben (V. 31.)

Cap. 4. Beweis und Erläuterung der rechtfertigenden Kraft des Glaubens durch das Beiſpiel Abrahams. (Der ſcheinbare Widerſpruch, der darin liegt, daß im Vorhergehenden der chriſtliche Glaube der rechtfertigende genannt und hier nun das Beiſpiel Abrahams zum Muſter aufgeſtellt, auch V. 3. der Glaube an Gott als der rechtfertigende hervorgehoben wird, iſt nur durch einen tieferen Blick in die Philoſophie des Paulus zu löſen, und wir werden ſeines Orts darauf zurückkommen).

Cap. 5, 2—11. Durch Chriſtum gelangen wir zum rechtfertigenden Glauben. Denn, 12—21, durch Adam iſt der Tod, durch Chriſtum das Leben, durch jenen die Verdammniß, durch dieſen die Rechtfertigung unter den Menſchen erſchienen.

Cap. 6. Klarer Beweis der hohen Wahrheit, daß der durch den von Chriſto vermittelten Glauben Gerechtfertigte rein von Sünde ſein müſſe, denn er iſt nicht mehr unter dem Geſetze, ſondern unter der Gnade. Er ſoll (V. 15 — Cap. 6, 6) gar nicht mehr ſündigen. Nämlich

Cap. 7, 7—14. Durch das Geſetz kommt die Sünde in die Welt (in den Menſchen). Geſetz und Sünde bedingen ſich wechſelſeitig. Ohne Geſetz wäre keine Sünde, ohne Sünde kein Geſetz. Dieſes erzeugt die Sünde, denn ſie iſt ja erſt Uebertretung deſſelben. Die Sünde macht auch zugleich das äußere Geſetz nöthig; aber das innere iſt im Sündigen zugleich im Bewußtſein da. Die Erkenntniß beider entſteht zuſammen und zeitlos in der uranfänglichen

Mitte des Lebens. In dieſer ſoll der Menſch frei ſein von dem Geſetze durch den Glauben, der ihm durch Chriſtum im verſöhnenden Lichte aufgeht (V. 25, nachdem vom 15—24 die Schilderung vorausging wie der Menſch als Menſch dieſer Zeit dem Geſetze unterworfen und ſündig bleibe).

Cap. 8, 1—14. Chriſtus iſt es alſo, der uns innerlich über das Geſetz erhebt V. 15—39. Dieſer in uns waltende Geiſt des Guten gibt die Seligkeit; denn Nichts in der Zeit ſcheidet den wahren Chriſten mehr von Gott, und der Geiſt, der in ihm wohnet, der Geiſt des himmliſchen Erlöſers, überwindet die Zeit und ihre Störungen. Das iſt der begeiſterte und begeiſternde Ausdruck der Seligkeit durch das Chriſtenthum, das den rechtfertigenden Glauben zuführt.

Cap. 9, 11. Beweis der Allgemeinheit der chriſtlichen Kirche, der allgemeinen Beſtimmung der Nationen der Erde, zur Seligkeit durch das wahre Chriſtenthum zu gelangen, mit beſonderer Berückſichtigung der anmaßenden Vorurtheile der Judenchriſten, die hier verdiente klare und kräftige Widerlegung finden. Cap. 11, V. 33—36 würdiger Schluß der geſammten Betrachtung, die nur ein Bemühen war, in die Tiefe der göttlichen Weisheit hinabzuſteigen; aber ſie bleibt in ihrem innern Weſen, in ihrer geiſtigen Allheit verborgen.

Der ganze dogmatiſche Theil des Schreibens zerfällt demnach in vier engverbundene Hauptabſchnitte:

1) Cap. 1, V. 18 bis Cap. 3, 20. Kein Sterblicher iſt durch ſeine Tugend mit Gott verbunden oder ſelig, ſondern die Sündhaftigkeit ſchließt alle Menſchen von der Gemeinſchaft mit ihm aus.

2) Cap. 3, 21 — Cap. 8. Der Glaube erwirbt allein die Seligkeit. a) Erläuterung deſſelben. Cap. 4. b) Sein Weſen α) Es iſt der Glaube an Gott, der in der verſöh-

nenden Geſtalt erſt durch Chriſtum, als Ideal des wahren Menſchen, möglich geworden und vermittelt iſt. Cap. 5. β) Er ſchließt die Sündhaftigket des innern Strebens völlig aus. Als Menſch dieſer Zeit bleibt der Chriſt der Sünde unterworfen; denn er iſt unter dem Geſetze, als Menſch des höheren, zeitloſen Lebens, in der gottbelebten Mitte ſeines Weſens kennt er ſie nicht mehr, wenn er ein Chriſt iſt, und an Chriſtum glaubt. Cap. 6 — Cap. 8 V. 13. Eine der höchſten Wahrheiten des Chriſtenthums, ſo klar, ſo erhaben und frei dargeſtellt in ihrem innigen Zuſammenhange mit dem Hauptſatze der Betrachtung als die Alles entſcheidende, vereinigende Mitte in der Vergleichung mit der Anſicht Jacobs erſcheinend; und doch ſcheint ſie ſowohl zur wahren Würdigung der Anſicht unſeres Apoſtels als auch bei der Vergleichung derſelben mit jener des Apoſtels Jacob nicht immer genug beachtet worden zu ſein!

3) Die durch den rechtfertigenden Glauben erlangte Seligkeit in höherem Lichte gezeigt, Cap. 8, 14 — 39.

4) Zu dieſer Seligkeit ſind alle vernünftige Weſen berufen, Cap. 9 bis 11.

§. 3.

Allgemeine Gründe, daß νόμος das allgemeine innere Geſetz ſei.

Nach dieſer einleitenden Ueberſicht des Inhalts des Schreibens an die Römer, die um ſo unerläßlicher ſchien, je weniger es nun bei der zum Zweck vorliegenden Beurtheilung der Cap. 3, 28 aufgeſtellten Behauptung, die wir als das Princip der dem Hauptzwecke der Betrachtung untergeordneten Lehre von der Rechtfertigung annehmen zu müſſen glaubten, nothwendig ſein wird, auf den inneren Zuſammenhang aufmerkſam zu machen, ſcheint, ehe wir uns zu der Erklärung der Stelle ſelbſt wenden, eine mehr aus

dem geſammten Geiſte der Schrift des Apoſtels geſchöpfte, durch Gründe der Exegeſe des geſammten Schreibens unterſtützte Beantwortung der Frage: ob Paulus unter νόμος das moſaiſche oder das allgemeine Tugendgeſetz verſtanden habe, nothwendig vorausgehen zu müſſen. Eine möglichſt ſorgfältige Prüfung dieſer in unſerer Betrachtung wichtigſten Frage nöthigt uns, für das letztere zu entſcheiden. Νόμος iſt nicht das (ausſchließlich) moſaiſche, ſondern das allgemeine, innere, ewige Tugendgeſetz. Denn

1) bei einer auf das Chriſtenthum aller künftigen Jahrhunderte ſo außerordentlich einflußreichen Behauptung, deren Beweis dem Weſen unſerer Religion eine ſo ganz eigenthümliche Geſtalt geben mußte, hätte der gelehrte Forſcher, der tiefe Kenner des menſchlichen Herzens und ſeiner ſelbſtſüchtigen Neigungen, der ſonſt überall vor etwaigem Mißverſtändniſſe und vor falſcher Auslegung ſeiner Worte ſich ſo eifrig und gründlich verwahrende Paulus, ſich gewiß deutlicher ausgedrückt, wenn er das hätte ſagen wollen, was Viele ihn ſagen laſſen. Warum ſetzte er nicht wenigſtens V. 21 und 28 des 3ten Cap., wo doch nun, als auf das Reſultat, das die vorherige Betrachtung herbei führte, Alles darauf ankommen mußte, daß er jetzt recht verſtanden werde, das einfache Wort Μωσέως, wie Luc. 2, 22 u. a. zu νόμος hinzu, um jedem Mißverſtändniſſe ein für allemal zu begegnen? Oder braucht er etwa das Wort νόμος überhaupt in keinem andern Sinne, ſo daß alſo dieſer Zuſatz, ſo wenig Zeit und Mühe er auch koſtete, demnach unnöthig war? Zur Beantwortung dieſes Einwurfes brauchen wir wohl nur die eigenen Worte des Apoſtels in derſelben Schrift zu erwähnen: Οἵτινες, ſo heißt es Cap. 2, 15 von den Heiden, ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, wobei es doch unmög=

lich ſcheint, an das moſaiſche Geſetz, als moſaiſches Geſetz zu denken, denn das konnte doch wahrſcheinlich nicht in ihren Herzen geſchrieben ſein! Dieſer Einwurf könnte indeſſen in dieſer Form der Widerlegung unſere eigene Behauptung wieder treffen, denn warum bezeichnet denn nun Paulus das Geſetz Cap. 3, 21. 28. nicht ausdrücklich als inneres Tugendgeſetz? Abgeſehen indeſſen davon, daß das in dem Geiſte der ganzen Schrift liegt, was in der beſonderen Exegeſe gezeigt werden wird, dienen ſowohl die folgenden Gründe zur näheren Würdigung dieſes Einwurfes, als auch bleibt, was hier nur zu bemerken iſt, eben weil blos das einfache Wort νόμος gebraucht iſt, das Recht ſchon der bei weitem größeren Wahrſcheinlichkeit nach auf Seite derer, die nicht an das moſaiſche, ſondern das allgemeine innere Geſetz dabei denken. Die Heidenchriſten hätten, wenn Paulus ihnen die Befolgung des moſaiſchen Geſetzes zur Pflicht gemacht hätte, ohne es ausdrücklich als moſaiſches Geſetz zu bezeichnen, ſich wohl ſehr leicht bei einer rügenden Warnung wegen Uebertretung deſſelben damit rechtfertigen können, daß ſie ſeinen Befehl ſo nicht hätten verſtehen können, weil er vom moſaiſchen Geſetze ihnen nicht ſchiene geredet zu haben. Der gelehrte Paulus hätte ſich hier, wo es nicht darauf ankam, aus der der Sprache ſo wenig zugänglichen Urtiefe des Geiſtes zu reden, wo ein einziges Wort alles Mißverſtändniß heben mußte, er hätte ſich deutlicher ausgedrückt. Und

2) Er hat ſich deutlich genug ausgedrückt, denn die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes wird überall nicht durch ἔργα νόμου ſondern durch περιτομή bezeichnet. Περιτομή (S. Schleusner's Lex. etc. περιτομή, 5) per metonymiam: status et conditio hominis circumcisi, professio religionis judaicae, judaismus. Vgl. Cap. 2, V. 25 ff. Nun dann? was für ein

Unterſchied wäre wohl nach Anſicht derer, die unter νόμος das moſaiſche Geſetz verſtehen, zwiſchen περιτομή und ἔργα νόμου? Sollte wohl Paulus ſo ganz ohne Zweck mit Ausdrücken wechſeln, wodurch die Begriffe nur verwirrt werden konnten? Wer kann ihm das irgendwo in ſeinen Schriften nachweiſen? Warum ſcheidet er die beiden Ausdrücke ſo beſtimmt von einander? Z. B. Cap. 2, 25. Warum drückt er bei dem Beweiſe, daß die Rechtfertigung nicht aus den Werken des Geſetzes erlangt werde, dieſelben niemals durch περιτομή aus, zumal da die Juden auf ſie, als das eigenthümlichſte Kennzeichen des Judenthums, daher das Symbol aller Vorzüge durch daſſelbe, ſo ſtolz waren?

3) Warum läßt Paulus überhaupt über die Chriſten, als Uebertreter des Geſetzes, wenn dieſes nur das moſaiſche nicht rechtfertigende iſt, ein ſo ſtrenges Gericht ergehen? Soll aber der Tadel ſie nur als Uebertreter des inneren Tugendgeſetzes treffen; ſo kann auch Cap. 3, 21. 28. νόμος nicht das moſaiſche Geſetz ſein, und eine ſolche Folgerung aus jenen Prämiſſen wäre allen Denkgeſetzen Hohn ſprechend. Wie vereinigt ſich alſo dieſe ernſte apoſtoliſche Rüge, womit das 2te und 3te Cap. größtentheils angefüllt ſind, mit der Behauptung, daß die Rechtfertigung nicht die Werke des moſaiſchen Geſetzes, ſondern den Glauben, die chriſtliche Religion, den geſammten Inbegriff der chriſtlichen Lehre zur Quelle habe, da durch das Chriſtenthum die Beobachtung jenes ſelbſt für die Judenchriſten unnöthig geworden ſei? Wäre das nicht ein offenbarer Widerſpruch? Zwar werden die Juden wegen Uebertretung ihres Geſetzes im 3ten Cap. ſo herbe getadelt; aber das war einestheils nöthig, um ihren Stolz auf das moſaiſche Geſetz zu demüthigen, indem gezeigt wird, daß es ihnen gar nichts helfe, wenn ſie ſeinen Vorſchriften zuwider handelten, und anderntheils trifft ſie auch, wie im Folgenden

gezeigt werden wird, dieſe Rüge gar nicht als Uebertreter des moſaiſchen Geſetzes in ſeinen Unterſcheidungen von dem göttlichen inneren, ſondern eben nur ſofern es mit dieſem zuſammenfällt. Auch wird man dieſen Einwurf nicht etwa mit Cap. 3, 31 z. B. Cap. 6 V. 1 5 u. a. (welchen beiden Stellen Cap. 4, 5 keineswegs widerſpricht, da die Vergleichung mit V. 4 es klar zeigt, daß das ἐργάζεσθαι nicht Erfüllung eines Geſetzes ausdrückt, ſondern für Lohn arbeiten, das Geſetz ausüben, in der Abſicht Belohnung zu erlangen) beantworten wollen; damit, daß Paulus das Geſetz nicht aufgehoben, keineswegs ſeine Beobachtung für unnöthig erklärt habe, und daß daher ſein ſtrengrügender Tadel allerdings nöthig war. Was für ein Geſetz ſollte denn das nun eigentlich ſein? Wenn das moſaiſche (rituelle) Geſetz nicht rechtfertigt; ſo iſt jede Rüge wegen Uebertretung deſſelben eine ſehr zu tadelnde Inconſequenz. Nun verſteht man aber hier (Cap. 3, 31) unter dem Geſetze die im A. T. enthaltenen allgemeinen Religionsvorſchriften. Wahrlich, da müßten wir dem Apoſtel ein leichtſinniges Spielen mit Worten zur Laſt legen. Erſt tadelt und ſtraft er, folgert, daß die Beobachtung des (moſaiſchen) Geſetzes nicht gerecht mache, und dann beſtätigt er den allgemeinen religiöſen Inhalt des moſaiſchen Geſetzes, aber ohne ſich im mindeſten deutlich zu erklären, ohne ein anderes Wort, als das oft, und zwar vorher immer in einem anderen Sinne genommene *νόμος* zu gebrauchen. Eine einem Paulus unverzeihliche Dunkelheit! Und wie unnöthig war dieſe Bemerkung! Wir können nichts Ueberflüſſigeres denken, als dieſen Ausſpruch. Daß die Gebote: Du ſollſt nicht ſtehlen u. ſ. w. den Chriſten nichts angehen, weil ſie im A. T. ſtänden, konnte wohl die Dummheit der Leſer ſeiner Schrift ſo weit gehen, daß ſie auf ſolche Gedanken hätten kommen können? Dann wären ſolche Behauptungen des Apoſtels ein

2*

Denkmal der unbegreiflichſten Verſtandesſchwäche der erſten Chriſten. Noch einen Einwurf gegen dieſen Grund müſſen wir hier erwähnen, nämlich: Man ſollte denken, daß die Beſtätigung des inneren Tugendgeſetzes wenigſtens eben ſo ſehr mit der Lehre von der Rechtfertigung, als welche durch die Beobachtung deſſelben gar nicht zu erlangen ſteht, unverträglich ſei. Darauf wird die II. Abth. unſerer Betrachtung zur Antwort dienen.

4) Warum trifft aber auch ſogar die Heidenchriſten der Tadel, daß ſie das moſaiſche Geſetz übertreten? Denn es iſt doch nicht möglich, bei der Behauptung des Apoſtels, daß durch des Geſetzes Werke kein Sterblicher, ſo heißt es ausdrücklich, vor Gott gerechtfertigt werde, unter jener hinſichtlich der Juden die Erfüllung des moſaiſchen, und in Beziehung auf die Heiden die Beobachtung des allgemein innerlich offenbarten Geſetzes zu verſtehen, durch einen Ausdruck zwei in ihrem Weſen ſehr verſchiedene Dinge zu bezeichnen, um ſo mehr, da hieran durch einſeitiges Auffaſſen, was ſo leicht verzeihlich war, da es ſo ſchwer zu vermeiden ſtand, beide Chriſtenpartheien, ſowohl die Juden- als die Heidenchriſten, entweder Anſtoß finden mußten, ſofern ſie die Worte nicht zu ihren Gunſten verſtehen zu müſſen glaubten, oder, was wahrſcheinlicher iſt, ihnen den durch ihr vorurtheilsvolles Befangenſein beſtimmten Sinn geben konnten. Unter νόμος ſoll aber bei jener Behauptung nur das moſaiſche Geſetz verſtanden werden. Nun? alſo traf die Heidenchriſten ungerechter Tadel? Wer findet den Schluß nicht natürlich und gegründet? Denn wo kein Geſetz iſt, und das war ja vorher nicht für ſie da, da ihnen Niemand ausdrücklich, was doch in ſo wichtiger Sache völlig unerläßlich war, die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes geboten hatte; da iſt auch keine Sünde und der Vorwurf und jegliche Strafe ungerecht, Röm. 4, 15.

5) Sollte nicht dann auch die jetzigen Chriſten noch die Verpflichtung binden, das moſaiſche Ri- tuell, denn ein anderes kann das moſaiſche Geſetz doch unmöglich hier ſein, zu beobachten? Warum wäre es blos die Verpflichtung der erſten Heidenchriſten ge- weſen? was man freilich ebenfalls nicht eingeſtehen kann, denn warum betrachtete man denn diejenigen Chriſten, die es zu beobachten ſich verpflichtet fühlten, geradezu als Hä- retiker? So ſehr hatte man doch den Geiſt des Chriſten- thums aufgefaßt. Wann und wodurch wäre denn wohl die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes unnöthig geworden? Sie mußte aber geboten ſein, wenn jener Tadel gerecht ge- nannt werden ſoll. Und was für Folgerungen eines gern ſich ſelbſt täuſchenden und alle Wahrheit verkehrenden Sin- nes, wie ihn Paulus in den Einwürfen annimmt, auf die ſeiner Anſicht nach ſchwache Leſer ſtoßen konnten, wären es wohl geweſen, die ſo oft in ihrer verſchiedenen Geſtalt, um jedem Mißverſtändniſſe deſto gründlicher vorzubeugen, ange- führt werden, z. B. Cap. 6, V. 15, daß wohl das Sündi- gen, das Uebertreten der menſchlichen Pflichten erlaubt ſein müſſe, weil die Werke des moſaiſchen Geſetzes nicht recht- fertigen? Dagegen iſt aber der Einwurf in unſerem Sinne von hoher Wichtigkeit. Ein Leſer, der ſich ſolche Folgerun- gen, wie ſie hiernach erſcheinen müſſen, erlauben konnte, wäre ja gar keiner Widerlegung würdig geweſen, denn die Mühe der Belehrung wäre bei ihm immer eitel geblieben. Man muß alſo, um nicht inconſequent zu erſcheinen, hier das ἁμαρτάνειν in der Bedeutung „das moſaiſche Geſetz über- treten“ nehmen. Denn ſo viel kann man unmöglich einge- ſtehen, daß in jenen Worten nur gezeigt werde, daß die χάρις die Beobachtung der chriſtlichen Pflichten nicht un- nöthig mache, ein Einwurf, der nach dem enggenommenen Sinne auch nicht einmal denkbar war. Heißt aber ἁμαρ- τάνειν in unſerer Stelle „das moſaiſche Rituell nicht befol-

gen", dann wehe uns armen Sündern! Die Ausleger, welche hier das *ἁμαρτάνειν* in ſeinem wahren Sinne (wie wohl Alle) nehmen, aber unter *νόμος* dennoch das moſaiſche Geſetz verſtehen, urtheilen auch wohl, um die Conſequenz zu retten, dergeſtalt, daß das jüdiſche Geſetz die Chriſten nicht binde, daß aber deswegen doch die mit dem allgemeinen menſchlich göttlichen und namentlich chriſtlichen Geſetze zuſammenfallenden Vorſchriften deſſelben hier als nothwendig zu erfüllen bezeichnet würden. Welche unnöthige Bemerkung! *)

6) Röm. 13, 8 — 10. *Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν· ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε. Τὸ γὰρ· οὐ μοιχεύσεις· οὐ φονεύσεις· οὐ κλέψεις· οὐκ ἐπιθυμήσεις· καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολὴ, ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ ἀνα κεφαλαιοῦται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν. Ἡ αγάπη τῷ πλησίον κακὸν ουκ ἐργάζεται· πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.* Vgl. Gal. 5, 14 u. m. a. Ausſprüche. Daß Paulus hier unter *νόμος* das moſaiſche Geſetz nicht verſtehen konnte, — wir wiſſen nicht wie man anders urtheilen kann. Wer den Andern liebt, hat das Geſetz erfüllt. Was für ein Geſetz? Kein anderes, als das moſaiſche? Nicht etwa das innere Tugendgeſetz? Nun werden moſaiſche Geſetze angeführt und unter das allgemeine der Liebe geſtellt. Alle moſaiſche Geſetze, und wenn ein anderes mehr iſt, werden erfüllt in dem: Liebe deinen Nächſten, wie dich ſelbſt. Die Liebe thut dem Nächſten nichts Böſes. So iſt nun die Liebe des Geſetzes Erfüllung. Wird denn hier nicht offenbar von einem allgemeineren, als dem Geſetze ei-

*) Es ſchien nothwendig, die bezeichnete Stelle hier noch einmal von dieſer Seite aufzufaſſen. Der Zuſammenhang der bisherigen Gründe wird das als nothwendig darſtellen.

nes Volkes, von einem höheren, inneren ewigen Geſetze geredet? Und doch heißt es nur νόμος wie immer im Vorhergehenden, wo es das moſaiſche bedeuten ſoll!

7) Röm. 4, 2. Εἰ γὰρ ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν.

Heißt es hier nicht offenbar und unwiderleglich, daß auch Abraham aus ſeinen Werken bei Gott nicht gerechtfertigt wurde? Aus was für Werken denn? Hier können doch die moſaiſchen Werke nicht gemeint ſein; warum ſind es in anderen Stellen immer nur die moſaiſchen? Aus den Werken der Tugend wurde Abraham bei Gott nicht gerechtfertigt, wie wir Alle!

8) Im ganzen 6ten und 7ten Cap. wird die hohe Wahrheit aufgeſtellt und erläutert, daß der wahre Chriſt nicht mehr unter dem Geſetze ſei, ſondern unter der Gnade. S. beſonders Cap. 6, 14. 15. Redet der Apoſtel hier zu allen Chriſten, auch zu den Heidenchriſten? O, ganz offenbar. Warum ſollte er ſonſt die Juden nicht beſonders angeredet haben, wie z. B. Cap. 2, 17, Cap. 10, 1. u. a. Alſo auch die Heiden waren vor der Annahme des Chriſtenthums unter dem Geſetze! Und wie allgemein erläutert Paulus dieſe Wahrheit an ſeinem Beiſpiele: Er habe einſt (als Kind) ohne das Geſetz gelebt, die Sünde nicht kennend (denn nur wo ſie iſt, da iſt das Geſetz nöthig. Wenn das Gute frei aus dem Herzen käme, wenn die himmliſche Liebe, die ſelbſt kein Geſetz iſt, die Geiſterwelt regierte, ſo wie ſie die Natur regiert, dann wären keine Gebote und Verbote, keine Ermahnungen, Warnungen und Strafen nöthig.) Sobald aber das Gebot gekommen ſei, (ſobald er es als ſolches erkannt habe, ſei die Sünde in ihm lebendig geworden. Wenn nicht das Geſetz geſagt hätte: „laß dich nicht gelüſten" und das ſagt ja wohl jedes Geſetz; er aber wählte ganz natürlich eben dieſes aus den

Vorſchriften ſeiner Religion, weil es noch dazu das Weſen der Sinnlichkeit ſo klar in ſeinem Ausdrucke bezeichnet, zur beſtimmten Anwendung) ſo hätte er die Luſt nicht kennen gelernt. Wohl wenn das Geſetz uns nichts verböte; ſo würden wir die Sünde nicht kennen. So aber iſt der Menſch unter dem Geſetze, (und das wahre Chriſtenthum iſt unerreichtes Ideal.) Das ſcheint der allgemeine Geſichtspunkt, von dem aus Paulus im Folgenden immer redet, genügend zu beſtätigen. Die Chriſten ſollen gar nicht mehr nach dem Fleiſche, ſondern „nach dem Geiſte“ wandeln. Das Chriſtenthum heißt „das Geſetz des Geiſtes“, weil es geiſtig über das ſtarre und bindende erhebt, welches als das Geſetz der Sünde und des Todes bezeichnet wird. Das konnte nicht rechtfertigen; darum ſandte Gott ſeinen Sohn, um uns die innere Rechtfertigung zu erwerben, da wir nicht mehr nach dem Fleiſche wandeln. „Fleiſchlich geſinnet ſein iſt eine Feindſchaft wider Gott, denn es iſt dem G e ſ e tz e G o t t e s nicht unterthan.“ Heißt etwa „nach dem Fleiſche wandeln“ ſ. v. a. „das moſaiſche Geſetz erfüllen“? Iſt d a s Geſetz der Sünde und des Todes? Iſt d a s eine Feindſchaft wider Gott und dem Geſetze G o t t e s nicht unterthan? Und wer offenbarte denn das moſaiſche Geſetz? W a r u m offenbarte es wohl Gott, da es nur Sünde und Tod erzeugt? Er iſt ja der Allwiſſende! Warum gab er denn nicht gleich die Rechtfertigung durch Chriſtum, wenn das moſaiſche Geſetz nur Sünde und Tod erzeugt? O welche Verwirrung! Ach nein, das a l l g e m e i n e Geſetz rechtfertigt nicht; aber ſeine vollſtändige innere Erfüllung wenigſtens iſt heilige Bedingung des rechtfertigenden Glaubens. Und dieſer Glaube iſt durch den e w i g e n Chriſtus in dem Tugendhaften. — So unklar erſcheint uns Alles, wenn wir der Auslegung des *νόμος* als des moſaiſchen Geſetzes folgen wollten. — Noch eines Einwurfes müſſen wir hier Erwähnung thun,

nämlich: Iſt es nicht aus dem Zuſammenhange ganz klar, daß Paulus Cap 10, 4 behauptet, daß Chriſtus von der Verbindlichkeit, das moſaiſche Geſetz zu erfüllen, befreie? Allerdings! Aber ſeine Behauptung geht noch weiter, denn die Befreiung vom moſaiſchen Geſetze iſt nur in der allgemeinern Wahrheit, daß Chriſtus des Geſetzes (νόμου, nicht τοῦ νόμου) Ende ſei, enthalten. Chriſtus erhebt über jegliches Geſetz, das wird hier auf die Juden angewandt, die noch die Rechtfertigung durch Erfüllung des moſaiſchen Geſetzes zu erlangen ſtrebten. Darum findet ſich in dieſer Anwendung auch ſogleich im folgenden Verſe der Ausdruck "δικαιοσύνη ἡ ἐκ τοῦ νόμου", und das iſt nun das moſaiſche Geſetz. Warum wurde nicht auch früher der Artikel gebraucht!

Noch dem Betrachteten ſteht uns demnach als Reſultat, das wir unmöglich verläugnen können, und das als Prinzip von den wichtigſten und auf die Erkenntniß und Würdigung des wahren Menſchenlebens einflußreichſten Folgerungen ſein muß, kein anderes vor der Seele, als das: daß Paulus unter dem nicht rechtfertigenden Geſetze keineswegs das moſaiſche, ſondern das allgemeine, innerlich und ewig offenbarte, heilige Geſetz der Tugend verſtehe. Keine Gründe a priori, ſondern rein exegetiſche, haben uns vorerſt zu dieſem Urtheile geleitet und beſtimmt. Und das war auch um ſo nothwendiger, je mehr ſich ein Jeder vor dem bekannten Vorwurfe, daß der Befangene und in Vorurtheilen Gefeſſelte ſo gern ſeine einſeitigen Urtheile und Anſichten in die heilige Schrift hineintrage und dieſe als den Spiegel ſeines Glaubens betrachte, zu hüten hat, wiewohl es völlig unmöglich iſt, dieſen Vorwurf ganz zu vermeiden. Aber ihn zum mindeſten zu mildern war unſer Bemühen, und daraus entſprang die Betrachtung der obigen Gründe, bei denen es möglichſt ſorgfältig vermieden iſt, einen andern, als den

exegetiſchen Geſichtspunkt, vor Augen zu behalten, ſeien auch die Folgerungen aus dem gewordenen Reſultate, welche ſie wollen. Doch wer die Wahrheit überhaupt ſucht, darf ohnehin nie fürchten, daß er auf eine traurige, Beſorgniß und innern Schmerz erweckende ſtoßen werde. Eine ſolche trüge eben das Kennzeichen des ſelbſtſüchtigſten Irrthums in ihrem innerſten Weſen, denn die Wahrheit iſt überall die beſeligende, himmliſch erfreuende, weil ſie von Gott iſt; ſie iſt die eine, untheilbare. Darum ſind alle einzelne Wahrheiten nur in ihrem innern, unzertrennlichen Zuſammenhange mit der einen zu betrachten. Dann wird keine ſchmerzlich ſein. So werden alſo auch die Folgerungen aus dem genannten Reſultate keineswegs der beſeligenden, einigenden Wahrheit widerſtreben können, wenn dieſes ſelbſt kein Erzeugniß irrender Betrachtung iſt; und das wäre vielleicht die ſicherſte Bürgſchaft für ſeine Gültigkeit. — Voller Dunkelheiten und Inconſequenzen, dabei müſſen wir hier ſtehen bleiben, wäre uns das Schreiben an die Römer, wenn das als nicht rechtfertigend bezeichnete Geſetz das moſaiſche ſein ſoll, lückenhaft, in Disputationen ſpringend, des nothwendigſten Zuſammenhanges ermangelnd, ja, (was ſcheuen wir uns, unſere Anſicht mit bezeichnenden Worten auszudrücken? Wenigſtens verhehlen ſoll Niemand etwas, was er als Wahrheit erkannt zu haben glaubt; ſonſt würde er in ſeine eigne Anſicht zu großes Mißtrauen ſetzen,) — ja ſogar ohne beſonnene Wahl der hier ſo leicht zu findenden Wörter niedergeſchrieben und ein weiter gehendes, die Wahrheit allſeitig betrachtendes, auch nicht ausdrücklich Ausgeſagtes aus dem Ausgeſagten folgerndes Gemüth nur zu leicht auf unverantwortliche Weiſe irre führend. Eine Schrift voll tiefer philoſophiſcher Forſchung bleibt immer die Epiſtel an die Römer. Aber auch die tiefſte Forſchung ſoll jedem reinen Gemüthe zugänglich ſein; wenigſtens muß es ihr Be=

ſtreben bleiben. Doch ganz unverſtändlich und dunkel wäre und bliebe ſie uns durch die Auslegung des νόμος als moſaiſchen Geſetzes, wiewohl wir uns der Meinung nicht enthalten können, daß man ſie eben dadurch zu einer recht populären Schrift erheben will. Daß gewiß nicht gehörig geprüfte Urtheil, daß Paulus unmöglich die Werke der Tugend von den Bedingungen der Rechtfertigung habe ausſchließen können, weil ein ſündiges Gemüth Gott am allerwenigſten wohlgefällig ſei, daß alſo νόμος nur das moſaiſche Geſetz ſein müſſe, dieſes bei'm erſten Blicke und ohne wahre Würdigung allerdings Beifall fordernde Urtheil ſcheint die Exegeſe mehr, als billig, geleitet zu haben. —

§. 4.

Nachweiſung der Bedeutung des νόμος, als allgemeinen, inneren Geſetzes, aus dem Zuſammenhange.

Es iſt noch übrig, abgeſehen von dieſen aus dem Geſammtinhalte des Schreibens an die Römer hergeleiteten Gründen, als

9) den ſpeciellen Zuſammenhang unſerer Stelle zu betrachten, um auch auf dieſem, vielleicht dem wichtigſten Wege unſer exegetiſches Urtheil noch zu prüfen. Wir werden um ſo viel weniger hier einer ganz umſtändlichen weitläufigen Erörterung bedürfen, als der allgemeine Zuſammenhang der Schrift des Apoſtels ſchon nachgewieſen iſt und hier nur, inſoweit es nöthig ſchien, mit den nothwendigſten Belegen unterſtützt werden ſoll, weshalb auch nur das auf unſere Anſicht unmittelbar ſich Beziehende Erläuterung fordert.

Cap. 1, 18—31 zeigt Paulus, wie geſagt wurde, die Strafwürdigkeit der Heidenchriſten, nach ihrer früheren Religion noch Heiden genannt, indem er den Beweis aus der ſchauderhaften Laſterhaftigkeit führt, die über die Heiden ihre

verderbliche Geißel ſchwang, und als deren Denkmal nicht allein dieſes Capitel betrachtet zu werden braucht, ſondern von der auch Horaz, Ovid, Juvenal, Properz, Catull, Aulus Perſius Flaccus, Martialis, der Proſaiker Sueton und viele andere Schriftſteller theils aus edlem, ſittlich ſtrengem Gefühle rügend, theils unmittelbar durch unreines Wohlgefallen an unzüchtiger, ſchamloſer Rede nur allzu unwiderſprechliche Zeugen ſind. Daß das Geſetz, als deren freche Verletzer ſie bezeichnet werden, kein anderes, als das innere der Vernunft ſein kann, iſt aus der Natur der Sache ſo ganz klar, geht aus den benannten Sünden ſo unwiderſprechlich hervor, iſt auch Cap. 1, 19—21 und Cap. 2, 14 15 (eine dort zur nöthigen Beweisführung gehörende, indeſſen ſehr wohl auch hier zu berückſichtigende und rückwirkende Beweiskraft enthaltende Stelle) ſo unumwunden und ausdrücklich geſagt und wird auch gewiß ſo einſtimmig von allen Auslegern für kein anderes gehalten, daß eine exegetiſche Erläuterung der dieſe Behauptung betreffenden Ausdrücke und Stellen unnöthig erſcheint.

Von Cap. 1, 32 an geht der Apoſtel zu den Juden über (denn das „διὸ“ Cap. 2, 1 iſt ſchon Folgerung aus dem vorhergehenden Verſe, deſſen Inhalt ohnehin ſchon klar auf die Juden hinweiſt) und beweiſt auch ihnen dieſelbe Strafwürdigkeit. Um ſie zu dieſem Gefühle zu leiten, war es nöthig, ihren Stolz zu demüthigen, und da dieſer ſich auf das moſaiſche Geſetz ſtützte, ſo rügt er allerdings ihre Uebertretungen dieſes, aber nicht als moſaiſchen, ſondern nur als inneren, göttlichen Geſetzes, daher denn zwar das übertretene Geſetz V. 12 z. B. wenigſtens ein äußerlich mitgetheiltes, V. 17 und 18 ohne Zweifel ſogar das moſaiſche iſt, wie der Zuſammenhang einen Jeden lehren muß, aber nicht das moſaiſche Ceremoniell, ſondern ſein allgemeiner alle vernünftige Weſen verpflichtender Inhalt. Indem er

ſich nach den religiöſen Bedürfniſſen ſeiner Leſer richtete und zum deutlichen Bewußtſein ihrer Strafwürdigkeit vor allen Dingen ſie zu dem vollen Gefühle ihrer inneren Schuld führen mußte, um dadurch allen unwürdigen Stolz zu beſeitigen und zu vernichten; ſo wandte er ſich ſehr weiſe an die Juden gerade als Uebertreter ihres Geſetzes, und da ſie in ihrem verachtungswürdigen Separatismus ſo weit gehen mochten, ſelbſt das innere Geſetz der Vernunft, ſoweit es in ihren heiligen Schriften enthalten war, für ein anderes, für ſie bedeutungsvolleres und wichtigeres, als das anderer Menſchen zu halten; ſo konnte Paulus um ſo viel weniger umhin, die im moſaiſchen Geſetze enthaltenen allgemeinen Tugendgebote ihnen vorzuhalten und zu beweiſen, wie wenig ſie dieſelben befolgten, um ſie ſo auf eine ihnen ſelbſt zuerſt vielleicht noch unbewußte Weiſe zu der Ueberzeugung von der von ihm tief erkannten Wahrheit zu führen. Denn auf dieſe Weiſe konnte ja nichts Anderes, als das volle Gefühl ihrer ſittlichen Schwäche im Allgemeinen (mehr oder minder lebendig) in ihnen erweckt werden, zumal da keine andere, als Uebertretungen der inneren Tugendgebote genannt werden. Es gilt uns aber als Beweis dieſer Behauptung: Cap. 1, 32 und Cap. 2, 1—3, des Inhalts, daß die Juden, um ſo ſtrafwürdiger ſeien, weil ſie die Heiden als Sünder verdammten und doch dieſelben Sünden begingen. Schon das weiſt auf das innere Tugendgeſetz hin, welches Paulus auch bei den Judenchriſten eigentlich allein im Auge hatte. Denn wie hätte er doch anders ſolche Folgerungen vorbringen können, wenn die Nichtbeobachtung des moſaiſchen Geſetzes allein die Strafwürdigkeit derſelben ausgemacht hätte und der Gegenſtand der Betrachtung war? Wie könnte er ſie anders mit den Heiden in eine Kategorie bringen? V. 4. Warum μετάνοια im Allgemeinen, Sinnesänderung, Buße, Bekehrung. V. 5. Κα-

τὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν ꝛc., ebenſalls Ausdrücke, die keine Beziehung auf das moſaiſche Geſetz ausſchließlich haben können. V. 6—16, Gottes Gerechtigkeit im Urtheile über die Menſchen, ohne Rückſicht darauf, ob ſie ein äußerlich offenbartes Geſetz haben, oder nicht, ſondern bloß auf innere Würdigkeit oder Unwürdigkeit, deren Beurtheilung bei'm gerechten Gotte allein von den Umſtänden, in denen die Menſchen leben, von den Forderungen, welche an ſie als äußerlich durch offenbarte Religion Begünſtigte gemacht werden können, oder von der Nachſicht abhängt, deren die ihnen Entgegengeſetzten würdig ſind. V. 17—20 wird der Stolz auf das moſaiſche Geſetz treffend bezeichnet. V. 21—24. Warum nennt Paulus den Diebſtahl und Ehebruch, warum gerade dieſe beiden Uebertretungen des moſaiſchen Geſetzes? Wollte er ſie dadurch als Uebertreter des moſaiſchen Geſetzes ſtrafen? Gewiß, das war ſeine Abſicht nicht. Das geht auch deutlich genug aus dem Folgenden hervor, wo er ſie Menſchen nennt, die die heiligſten Pflichten frech verletzen ὁ βδελισσόμενος τὰ εἴδωλα, ἱεροσυλεῖς;) die die Verehrung des wahren Gottes unter den Heiden hemmen (ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις; Τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καθὼς γέγραπται.) Alſo das war das Reſultat, das er aus den Rügen, daß ſie Uebertreter des moſaiſchen Geſetzes ſeien, zieht? Warum folgert er nicht daraus, daß ſie nicht würdig ſeien, Abrahams Nachkommen zu heißen, oder dergleichen etwas? Warum ſo ganz Allgemeines, warum ihre Sündhaftigkeit als Menſchen und eben nicht als Juden? Nun fährt er fort, V. 25: Die Beſchneidung, d. h. die Beobachtung der äußeren Form des geſammten Ritualgeſetzes, hat ihren Nutzen für den Juden, wenn er das Geſetz hält. Was für

ein Geſetz? Das moſaiſche Ceremonialgeſetz? Nein! Abgeſehen davon, wie wenig das im Geiſte des Apoſtels liegt, wird ja noch die Bedingung dieſer Beobachtung gegeben, wenn das Geſetz nützen ſoll. Erſt dieſe vorausgeſetzte Beobachtung ſoll ihren Nutzen haben, wenn er das Geſetz halte, denn eben das Wort „Beſchneidung" drückt ja die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes aus. Alſo kann der Sinn doch gewiß nicht in dem Zirkel oder vielmehr in der Tautologie beſtehen: Die Beobachtung des (moſaiſchen) Geſetzes hat ihren Nutzen für den Juden, wenn er das (moſaiſche) Geſetz beobachtet; ſondern darin: Die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes hat ihren Nutzen für den Juden, wenn er das (ewige, innere Tugend-) Geſetz (in und mit ihm) vollbringt. Will man das Wort περιτομή durch Judenthum erklären und alſo überſetzen: Das Judenthum hat ſeinen Nutzen für dich, wenn du ſeine Vorſchriften beobachteſt; man wird den Vorwurf der Tautologie ſchwerlich vermeiden, denn was iſt denn das Judenthum anders, als die Beobachtung der jüdiſchen Vorſchriften? — Deutlicher wird dies durch die folgenden Verſe. V. 26: Der das göttliche Geſetz beobachtende Heide wird betrachtet als ein Jude, der Beides, das innere und äußerlich offenbarte, das von jenem, wenn es wirklich ein offenbartes iſt, nur der Abglanz, das Bild ſein kann, beobachtet, denn auf die Beobachtung der bloßen Form kommt es ja überall im Reiche der Wahrheit nicht an. V. 27: Dieſes (V. 26) betrachtete Beiſpiel des tugendhaften Heiden wird dich (Juden) wenn du auch buchſtäblich, d. h. pünktlich, und auch wider buchſtäblich, d. h. bloß äußerlich, ohne Geiſt und Gefühl, ohne innere lebendige Anregung das moſaiſche Ceremoniell beobachteſt, aber das Geſetz übertrittſt, richten. Freilich kann das „σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου" auch ſo verſtanden werden: Der tugendhafte Heide

richtet dich, der du ungeachtet des mitgetheilten Geſetzes und der vollzogenen Beſchneidung dennoch eben dieſes Geſetz übertrittſt. Aber wenn auch, warum richtet ihn der Heide, der doch das Rituell wenigſtens nicht beobachtet. So iſt demnach doch mit der Uebertretung des Geſetzes das alle vernünftige Weſen angehende gemeint, und wenn es auch hier im ſtrengſten Sinne nur das in den heiligen Schriften der Juden niedergeſchriebene Tugendgeſetz iſt; ſo fällt es ja wohl unläugbar mit dieſen ſelbſt und im Allgemeinen zuſammen. V. 28. Denn der äußerliche Jude iſt kein (wahrer) Jude, und die äußerliche Beſchneidung keine (wahre) Beſchneidung, V. 29, ſondern der iſt der wahre Jude, der es im Innern (des Gemüths) iſt, und die wahre Beſchneidung iſt die des Herzens, dem Geiſte, nicht dem Buchſtaben des Geſetzes nach. Das Lob eines ſolchen Juden iſt nicht aus den Menſchen, ſondern aus Gott. — Behauptungen, die unſere Anſicht gewiß nur beſtätigen können, da ſie aus dem Vorhergehenden ſich genugſam erläutern und zu deſſen Beſtätigung und Beveſtigung dienen. Noch einmal wollte Paulus, ſo ſcheint es, die Juden durch dieſe Worte zu der lebendigen Ueberzeugung führen, daß die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes durchaus keinen Werth habe, wenn ſie nicht zugleich und in Einem Beobachtung des göttlichen Geſetzes aller vernünftigen Weſen ſei, daß ſie um ſo viel weniger Urſache hätten, ſtolz auf ihr moſaiſches Geſetz zu ſein, weil ſie ſeinen allgemeinen religiöſen Inhalt ſo wenig erfüllten, und daß alſo ihre Strafwürdigkeit nicht aus Vernachläſſigung des moſaiſchen, ſondern überhaupt des allgemeinen Tugendgeſetzes entſpringe. Warum dringt er ſo auf den Geiſt des geſchriebenen Geſetzes, und was für ein Geiſt kann das nur ſein? warum auf die Beſchneidung des Herzens? — ein Bild, deſſen Anwendung hier keinen Zweifel leidet. Um ihren Stolz direct anzugreifen, mußte

er ſie als Uebertreter des Geſetzes ſtrenge und ernſt tadeln; aber nicht Faſten, Reinigungen, Opfer, ſeelenloſes, maſchinenmäßiges Beten, u. dgl. Gebote ſind es, deren Uebertretungen gerügt werden und auch wohl eben ſo wenig, als jetzt immer noch, gerügt werden konnten, ſondern die heiligſten Pflichten der Menſchheit und des heiligen Tugendgeſetzes im Allgemeinen, wie namentlich V. 22—24. Und zur Vermeidung jedes auch ſo noch möglichen Mißverſtändniſſes (denn welche Verkehrung des Sinnes der Worte iſt dem ſelbſtſuchtgefeſſelten Gemüthe nicht möglich!) zur vollen, beſtimmteſten und gewiſſeſten Beſtätigung, daß die Juden nur durch die Erfüllung des innern Tugendgeſetzes Ehre bei Gott und innere Menſchenwürde haben können, daß ſie alſo nur wegen dieſer innern Unwürdigkeit ſtrafbar ſeien, dient die V. 25—29 ſo beſtimmt und klar ausgeſprochene Wahrheit.

Cap. 3, 1—8. Beantwortung mehrerer Einwürfe, a) die Offenbarung des moſaiſchen Geſetzes war darum nichts Ueberflüſſiges; aber b) durch der Juden Treuloſigkeit kann Gottes Treue, durch ihre Nichtbeachtung des Bundes mit Gott die Strafgerechtigkeit Gottes nicht aufhören. Alſo deſſenungeachtet und durchaus iſt wahrhaft frommes Leben nöthig, um ſo viel mehr, da c) Gott der gerechte Weltenrichter nicht ſein könnte, wenn der Einwurf, daß die Sündhaftigkeit der Menſchen Gottes Gerechtigkeit deſto klarer zeige, alſo der Sünder, weil er eine Eigenſchaft Gottes in deutlicherem Begriff darſtelle, dennoch unſträflich ſei, (ein Einwurf, der ihm wirklich nach V. 8 gemacht wurde; ſo ſehr konnte er mißverſtanden werden!) die mindeſte Haltbarkeit hätte. — Lauter Beziehungen auf den Hauptſatz, den Paulus bisher durchführt, daß alle Menſchen ſtrafwürdig ſeien, weil ſie Gottes Gebote nicht erfüllen. V. 9. Es gibt folglich keine Entſchuldigung, denn vollſtändig iſt der

Beweis, daß Juden und Heiden unter der Sünde, Uebertreter des wahren, innern Geſetzes ſind. — Das wird V. 10—18 größtentheils durch Stellen aus den heiligen Schriften der Juden bewieſen, — morgenländiſche Bilder, die Niemand allzu wörtlich wird nehmen wollen, ſondern die nur die allgemeine Sündhaftigkeit der Menſchen darſtellen ſollen. In ihrem allgemeinen, unbildlichen Inhalte iſt dieſe Schilderung keine Uebertreibung, denn wer iſt von der Sünde frei, wer über ſie erhaben? Weiter ſoll Nichts bewieſen werden. Paulus bediente ſich dieſer Ausſprüche hauptſächlich um der Juden willen, um ſeine Behauptung auch auf eine Weiſe zu bekräftigen, die alle ihre Einwürfe verſtummen machen mußte. Daher auch V. 19: Wir wiſſen aber, daß das Geſetz das, was es ſagt, denen ſagt, die unter dem Geſetze ſind, ſo daß folglich Aller Mund verſtummen muß und alle Welt vor Gott ſtrafbar iſt. Alle Welt, die ganze Menſchheit iſt ſtrafbar, die Juden keineswegs ausgenommen, die es in noch höherm Grade ſogar erſcheinen, als die Heiden, die bloß das innere Geſetz haben (Cap. 2, 14. 15.,) da den Juden daſſelbe innere göttliche Geſetz durch göttliche Geſandten mitgetheilt wurde.

Den ſtrengen Regeln der Logik gemäß enthält alſo die vorhergehende Betrachtung des Apoſtels von Cap. 1, 18 — Cap. 3, 19, zwei vollſtändig erläuterte und auf's Gründlichſte gegen alle nur denkbare, ſpitzfindige oder alberne Einwendungen geſchützte und bündig vertheidigte Prämiſſen. Denn was wendet das der ruhigen, beſonnenen Betrachtung nicht zugewandte, in einer ſolchen Richtung gefeſſelte und befangene Gemüth, die mächtiger ſogar, als die klarſte Erkenntniß, dieſe ſelbſt vernichtet, alle heilige Kräfte lähmt, auch den Verſtand in ſeinem ruhigen Forſchen hemmt und in bloße der allſeitigen einzig wahren Begründung erman-

gelnde Speculation irre führt, — was wendet ein ſolches Gemüth nicht ein! Dieſe Prämiſſen ſind:

1) Der ſündhafte Menſch, der Uebertreter des innern Tugendgeſetzes iſt vor Gott nicht gerechtfertigt. Eine Wahrheit, die durch den geſammten Inhalt des bisher betrachteten Theiles des Schreibens an die Römer durchleuchtet, die des Beweiſes gar nicht bedarf, weil ihr Gegentheil aller Idee eines göttlichen Weſens auf das Directeſte Hohn ſprechen würde, weil alſo bei jedem, auf jede nur mögliche Weiſe modificirten Glauben an Gott dieſe Wahrheit als heilige keiner Begründung mehr bedarf und ihr Beweis ſchon eine Entheiligung der Vorſtellung von Gott, ein unerfreuliches Document ſein würde, wie die Selbſtſucht auch das Heiligſte in ſeinen himmliſchen Grundlagen erſchüttern will. Klar genug indeſſen findet ſich dieſe Wahrheit ausgedrückt Cap. 1, V. 25 und Anfang des 26ſten, V. 28, 32, zumal Cap. 2, 5—16, Cap. 3, 3—8 und 19 ꝛc. Wie in dieſen Stellen die Trennung des Gemüths durch die Sünde ausgeſprochen, die Sünde als eine Schuld bezeichnet wird (wie Cap. 3, 19; ὑπόδικος, ſtrafwürdig, ſchuldig) die der Menſch auf ſich ladet, und die das belaſtete Herz vom Himmel entfernt und von der Seligkeit deſſelben ausſchließt, das bedarf nicht einmal der Erläuterung.

2) Alle Menſchen ſind ſündhaft, Uebertreter des ewigen, göttlichen Geſetzes. Bei Menſchen, deren innerſtes Bewußtſein nicht von der Selbſtſucht umhüllt iſt und vor dem Richterſtuhl des heiligen Gottes ſich nicht erniedrigt und gedemüthigt fühlt, die aufrichtig in der Seele tiefſten, innerſten Regungen leſen, bei ſolchen Menſchen hätte es des langen Beweiſes nicht bedurft. Er brauchte ſich nur auf ihr eignes ihnen klar erſchloſſenes Bewußtſein zu berufen. Aber ſolche Menſchen mochten der größere Theil der Leſer ſeiner Schrift keineswegs ſein; das beweiſen die vielen Einwürfe,

die er bei jeder Gelegenheit ſich ſelbſt macht, die Abgeſchmaktheit der Demonſtration, die er ſeinen Leſern nicht ſelten in den Mund zu legen wohl für nöthig finden mußte; das findet ſeinen Beweis darin, daß er ſich bisher nie auf das lautere Bewußtſein beruft, als welches ſolchen ſelbſtſüchtigen Gemüthern nicht in ſeiner urſprüglichen heiligen Klarheit geöffnet iſt, ſondern daß er den Beweis aus den Handlungen führt, der doch eigentlich nur inſofern wahrer Beweis iſt, als, ſo wie die äußere Tugend der innern, ſo auch die äußere Sündhaftigkeit der innern wiewohl ſtets mangelhafte Erſcheinung und Darſtellung iſt. Und dieſe innere Sündhaftigkeit, als die eigentliche und wahre, ſollte doch nachgewieſen werden, da die Handlung überall nur die Form iſt und in ihrer **äußern** Geſtalt unmöglich den Charakter des Guten oder des Böſen an ſich tragen kann. Den aus dieſen beiden Prämiſſen, wie wir ſie unmöglich anders erkennen können, gezogenen Schluß drückt er nun, weil es der Erörterung auch dieſes der Natur der Sache nach gar nicht mehr bedurfte, kurz alſo aus:

V. 20. *Διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ*, d. h.: Alſo aus Werken eines Geſetzes (ſ. v. a. aus Geſetzeswerken, weil bei beiden Subſtantiven kein Artikel gebraucht iſt,) wird kein Menſch vor ihm (Gott) gerechtfertigt werden; (wörtlich: wird alles Fleiſch **nicht gerechtfertigt** werden vor ihm; *οὐ-πᾶσα σὰρξ*, nemo mortalis) denn (ſo fügt er ſogleich hinzu) durch das Geſetz entſteht Erkenntniß der Sünde. — Das iſt nun in wenigen Worten der nachher Cap. 7, 7—14 umſtändlich erläuterte, innere, aus Erkenntniß des Unmittelbaren geſchöpfte, eigentlich philoſophiſche Beweis der Wahrheit dieſes Schluſſes. Das Gemüth des Menſchen der die himmliſche Liebe hat, **das** bedarf des Geſetzes nicht, **das kennt** das Geſetz **als Geſetz** gar nicht. Das Geſetz iſt nothwendig

ſchon mit der Uebertretung, der Sünde verbunden; ja ſchon das Bewußtſein des Geſetzes als eines ſolchen, in ſeiner bindenden Geſtalt, iſt Bewußtſein der Sündhaftigkeit und kann nie etwas Anderes ſein.

Von V. 21 an geht der Apoſtel ſogleich zur Betrachtung des Glaubens über. Denn die Frage: Wenn der Menſch nicht durch Geſetzeswerke gerechtfertigt werden kann, was rechtfertigt ihn den nun, und worin ſind nun die Bedingungen der zu erlangenden Rechtfertigung gegeben? — dieſe Frage muß nun ſogleich in der Seele geweckt werden und Beantwortung fordern. Nun aber, (in dieſem Uebergange entwickelt der Apoſtel ſeine fernere Anſicht) nun aber iſt ohne das Geſetz die Rechtfertigung vor Gott offenbart worden, vom Geſetze (dem moſaiſchen, welches hier durch den Beiſatz „καὶ τῶν προφητῶν„ unzweideutig genug durch das einfache Wort „νόμος“ bezeichnet iſt,) und den Propheten bezeugt, die Rechtfertigung vor Gott nämlich (δικαιοσύνη θεοῦ, eigentlich active: „die Rechtfertigung, welche Gott zu Theil werden läßt,“) durch den Glauben an Jeſum Chriſtum über Alle und zu Allen, die da glauben; denn es iſt kein Unterſchied. Denn Alle haben geſündigt und ermangeln des Ruhmes (der gegründeten Anſprüche auf Rechtfertigung) vor Gott. Sie werden daher freiwillig, durch ſeine Gnade, gerechtfertigt, durch die Erlöſung, die in Jeſu Chriſto beſteht, welchen Gott zu einem Sühnopfer vorgeſtellt hat, (das er den Menſchen) durch den Glauben an ſein Blut (iſt,) um die Rechtfertigung, die er durch Vergebung der vorigen Sünden in ſeiner Nachſicht zu Theil werden läßt, zu offenbaren, um dieſe Rechtfertigung vor ihm in der jetzigen Zeit zu beweiſen, (damit man einſehe) daß er gerecht (nachſichtsvoll, rechtfertigend) iſt und (damit wird das „δίκαιος“ erklärt) den rechtfertigt, der den Glauben an Jeſum hat. Wo iſt nun der Ruhm? Er iſt aus-

geſchloſſen (kann nicht Statt finden.) Durch welches Geſetz? Durch das Geſetz der Werke? Nein, ſondern durch das Geſetz des Glaubens! (Geſetz hier ſ. v. a. die Art und Weiſe, die Bedingung, um die Rechtfertigung zu erlangen.) — Wir erachteten es um ſo nothwendiger, dieſe Stelle, die den Uebergang zu dem Principe von der Rechtfertigung enthält, und zwar möglichſt wörtlich, um ohne Befangenheit dem Sinne deſto leichter folgen zu können, zu überſetzen, weil ſie die Anſicht des Apoſtels von der Rechtfertigung eigentlich am klarſten enthält. Als beſondere Gründe, daß er die Werke des Tugendgeſetzes ganz allgemein von der Rechtfertigung ausſchließt, drängen ſich uns hier noch folgende auf:

1) Er ſchließt die Heiden, wie ſchon V. 20 durch das *οὐ πᾶσα σάρξ*, noch einmal ausdrücklich ein durch die Worte: *οὐ γάρ ἐστι διαστολή*. Man möge dieſen Ausdruck mit dem Vorhergehenden oder Nachfolgenden verbinden; ſo finden wir darin eine neue Beſtätigung unſerer Auslegung. Zum Vorhergehenden bezogen drücken ſie aus, daß der Glaube Juden und Heiden „ohne Unterſchied" rechtfertigt, alſo nicht die Werke. Was für Werke ſollten das aber anders ſein, als die Werke der Tugend? Wie hätte er ſonſt die Heiden mit einſchließen können, wenn ſich ſeine Behauptung nur auf die Juden beziehen, nur das ausdrücken ſollte, daß die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes nicht rechtfertige? Zum Folgenden bezogen heißt es nun wieder nichts anders, als daß nur der Glaube die Rechtfertigung gewähre, weil Alle ohne Unterſchied Sünder ſeien, Sünder, d. h. doch in Rückſicht auf die Heiden nicht etwa nur Uebertreter des moſaiſchen Geſetzes, woraus denn ohnehin noch hervorgehen müßte, daß die wahrhafte Beobachtung deſſelben in der That rechtfertigen würde, was doch vom moſaiſchen Geſetze, ſofern es moſaiſches iſt, gewiß nicht gelten kann.

2) Er nennt die Rechtfertigung ausdrücklich ein Werk der Gnade, wie auch in andern Stellen, z. B. Epheſ. 2, 5. 8. Warum? Wenn die Ausübung der innerlich offenbarten Pflichten rechtfertigt; ſo müßte der Menſch der Gnade nicht mehr bedürfen, Röm. 4, 4. Er würde zum mindeſten nicht δωρεὰν (man verſtehe das Wort, wie man wolle) gerechtfertigt; er hätte durch ſeine Tugendübung wo nicht die Rechtfertigung ſich erworben, doch eine unerläßliche Bedingung derſelben erfüllt und zu ihr beigetragen. Daher iſt (V. 27.) der Ruhm ausgeſchloſſen und die Rechtfertigung (V. 24.) bloße Gnade Gottes.

3) Die Bedingung der Rechtfertigung wird vielmehr nur in den Glauben an Chriſtum und namentlich in den Glauben an ſein Blut, an ſeinen Verſöhnungstod, geſetzt, V. 24. 25. Wer dieſen Glauben hat, dem werden die vorigen Sünden vergeben, und dadurch erlangt er die Rechtfertigung aus der göttlichen Gnade. Warum die vorigen Sünden? und warum die vorigen? Iſt das nicht klare Beziehung darauf, wie ſeine Tugendwerke ihn nicht rechtfertigen konnten, wie er nun in dem Glauben dieſen heiligen Wunſch erfüllt ſieht, und wie der Glaube nun die Erfüllung des Tugendgeſetzes vorausſetzt, was V. 31 behauptet und Cap. 6 noch einmal ſo ſchön erläutert wird, denn ſonſt könnten ihm die vorigen Sünden nicht vergeben ſein. Chriſtus iſt das Sühnopfer und im Glauben an ihn die Rechtfertigung. Wäre er das, wenn die menſchliche Tugend rechtfertigen könnte? Bedürften wir dann der Verſöhnung durch den Glauben? Wäre dann der Ruhm ausgeſchloſſen? Könnte dann Paulus noch einmal ſo beſtimmt fragen: διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; und hinzuſetzen: οὐχὶ, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως? Wie ſollte ſich das ſo allgemein, wie es doch hier offenbar ausgeſagt iſt, miteinander vereinigen? Wahrlich, es kann uns oft nicht

anders erſcheinen, als daß die ſo häufig vorkommende Nothwendigkeit, das Wort „νόμος“ einmal ſo, dann wieder anders zu verſtehen, ohne aus der Schrift irgend einen Beweis, und überhaupt, ohne einen andern zu haben, als die vorgefaßte Meinung, eine den Auslegern freilich unerläßlich erſcheinende Willkühr, ein Zwang iſt, der dem Sinne angethan wird. — So folgt dann alſo nach dieſem noch einmal V. 28. die Bedingung der Rechtfertigung, die im Glauben beſteht, und die er im Vorhergehenden, V. 21—27, ſchon ausdrücklich und beſtimmt dargethan hatte, daher dieſer Vers als die kurze Wiederholung der eben ausgeſprochenen Behauptung, und weil das negative und das poſitive Princip in ihm vereinigt ſind, der Hauptinhalt, das Reſultat der vorhergehenden Betrachtung iſt, das er aber, weil es nur Hinweiſung darauf iſt, mit γὰρ einführt

V. 28. Λογιζόμεθα γὰρ, πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου. Denn wir urtheilen, daß durch Glauben der Menſch gerechtfertigt werde ohne Geſetzeswerke, d. h. nicht durch Erfüllung der Tugendgebote, nicht daraus, wie die Menſchen das himmliſche Tugendgeſetz befolgen, ausüben (daher ἔργα νόμου) kann die Rechtfertigung vor Gott erlangt werden, ſondern aus dem Glauben an den Verſöhner.

V. 29. Ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν. Iſt Gott allein der Juden Gott? Nicht auch der Heiden? Allerdings, auch der Heiden! — Wenn die Gerechtigkeit vor Gott aus den Werken, aus der menſchlichen Erfüllung des Tugendgeſetzes entſpränge; ſo würde die Liebe Gottes ſich den Juden durch Offenbarung ihres äußeren Geſetzes, inſofern es äußere Darſtellung des wahren, innern und ewigen iſt, unendlich reichlicher bewieſen haben, als den Heiden, die bloß an das innere Geſetz (Cap. 2, 14. 15.) gewieſen waren, denen kein äußeres, je-

nem entſprechendes, (denn nur inſoweit das äußere Geſetz des innern wahre und lebendige Darſtellung iſt, kann hier vom jüdiſchen Geſetze die Rede ſein) kein mündliches gotterweckter, vom Geiſte Gottes beſeelter Männer zur Anknüpfung ihres innern religiöſen Lebens, ihrer Grundſätze, ihrer Gefühle und Vernunftgebote an etwas Aeußeres (ſo wie der Menſch immer für das Innere, Ewige, das er und ſofern er es erkennt und erfaßt, ein darſtellendes Bild verlangt, das der Träger deſſelben ſei, auf daß es nicht wieder in der Tiefe verſinke) alſo zur Sicherſtellung, Beveſtigung und ſogar zur Berichtigung deſſelben in jenem und durch jenes äußere Geſetz zu Hülfe kam. Auch die Heiden hatten ihre moraliſche Schriftſteller und moraliſche Schriften von unverkennbar großem Werthe; aber wie Wenige unter den damaligen Heiden kannten dieſe oder konnten ſie beſitzen? Und äußeres Geſetz waren ſie doch nicht, denn ſie hatten keinen Einfluß auf die Staatsreligion. Man wird alſo nicht einwenden, daß Paulus V. 28 das moſaiſche Geſetz im Auge hatte, weil er V. 29 die Frage aufwirſt, ob Gott allein der Juden, nicht auch der Heiden Gott ſei; man wird nicht ſchließen: Paulus beruft ſich V. 29 auf die allgemeine Liebe Gottes zu den Menſchen, zu Juden und Heiden; darum muß er unter νόμος, V. 28, das nicht rechtfertigende moſaiſche Geſetz verſtanden haben. — Denn es iſt klar, daß Paulus in ſeiner Betrachtung die temporären Umſtände, wornach die Juden durch ihren Moſaismus, als Darſtellung des wahren Tugendgeſetzes, immer den Vorzug vor den Heiden, die in ſchrecklicher Verirrung gefeſſelt waren, haben müßten, vorzüglich zu berückſichtigen hatte, und unläugbar, daß auch durch das Chriſtenthum bei den Heiden die Feſſeln der Finſterniß nicht auf einmal gebrochen werden konnten. Darum

V. 30. Gott iſt der einige Gott, der Juden und Hei-

den durch den Glauben gerecht machen wird. — Wie konnte er V. 28 das moſaiſche Geſetz verſtehen, wie konnte er V. 29 die Behauptung, daß Gott nicht allein der Juden, ſondern auch der Heiden Gott ſei, auf ihren vermeintlichen Vorzug als Menſchen beziehen, die das moſaiſche Geſetz in ſeiner Unterſcheidung vom allgemeinen menſchlichen haben und ausüben, wenn man den 31ſten Vers in ſeiner vollen Klarheit würdigen will, denn zur Verwahrung gegen einen gefährlichen Irrthum ſagt er nun:

V. 31. Νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν. Heben wir nun das Geſetz durch den Glauben auf? Das ſei ferne! Wir beveſtigen es vielmehr. — In welchem innigen Zuſammenhange ſteht dieſe Stelle zu dem Vorhergehenden! Wo bleibt aber der Zuſammenhang, wenn man auslegen will: V. 28. Der Menſch wird nicht durch Erfüllung des moſaiſchen Geſetzes gerecht, ſondern durch den Glauben, denn (V. 29. 30.) Gott iſt nicht bloß der Juden, ſondern auch der Heiden Gott; er iſt der einige Gott, der Juden und Heiden aus dem Glauben gerecht machen wird. Aber dennoch wird (V. 31) das Geſetz nicht aufgehoben, ſondern beſtätigt! Doch wohl das moſaiſche, nicht wahr? Denn kein anderes iſt ja auch V. 28 gemeint! Wo iſt da der Zuſammenhang? Wir legen alſo kurz folgendermaßen aus: Der Menſch wird nicht durch ſeine Erfüllung des Tugendgeſetzes gerechtfertigt, ſondern durch den Glauben. Denn Gott iſt nicht bloß der Juden Gott, ſondern auch der Heiden. Die Juden haben keinen Vorzug. Außer jener allgemeinen Wahrheit, wie wir ſie rückſichtlich des hier Geſagten unter dem 29ſten Verſe entwickelten, wollte Paulus mit dieſen Worten noch einmal allen Stolz der Juden vernichten, wie er früher ſo umſtändlich that. Vgl. S. 18—20 (Nr. 3) S. 33 und 34 und die Bemerkungen über V. 21—27, S. 37—40. Gott iſt der

einige Gott ꝛc. Obgleich aber die menſchliche Erfüllung des Geſetzes nicht gerecht macht; ſo kann doch das Geſetz nicht aufgehoben werden, ſondern es wird vielmehr durch den Glauben in ſeiner heiligen Grundlage beſtätigt, denn das Streben, es zu erfüllen, iſt ſelbſt eine Bedingung und Grundlage des Glaubens. Vgl. Abth. II. Alſo was für ein Geſetz wird hier beſtätigt? Das moſaiſche, das Ritualgeſetz? Unmöglich! Das behauptet auch Niemand, um ſo weniger, je mehr er einſieht, daß das nicht in dem Geiſte deſſen liegen konnte, der überall vor dem tödtenden Buchſtaben warnt, der die Religion, die des lebendigen Geiſtes ermangelt, für gar keine Religion, für einen Widerſpruch mit ſich ſelbſt erklärt; Röm. 2, 28. 29. Gal. 5, 6. 1 Cor. 7, 19, 2 Cor 3, 6 und viele andere Ausſprüche. Alſo was für ein Geſetz wird beſtätigt? fragen wir noch einmal. Das jüdiſche? Immerhin! Doch unmittelbar hatte er es ſo wenig vor Augen, und unmittelbar beſtätigt er auch ſelbſt ſeinen allgemeinen, wahren, religiöſen Inhalt nicht beſſer, als des Confucius Sittenſprüche, Zoroaſter's in den Zendbüchern enthaltenes Lichtgeſetz und des Socrates und Cicero moraliſche Lehren, d. h. er beſtätigt das Wahre, Ewige und Göttliche aller, nicht bloß der jüdiſchen, Vorſchriften, er beſtätigt ohne Hinweiſung auf ein gegebenes überhaupt nur das wahre, ewige, göttliche Geſetz, daſſelbe Geſetz, — denn ein anderes, als V. 28, zu verſtehen, wäre willkührliche, des Vorwurfs der vorurtheilsvollen Befangenheit zu offenbar ſchuldige Exegeſe, — daſſelbe Geſetz, deſſen Erfüllung nicht rechtfertigen kann. Vergl. S. 18 — 20.

Das iſt der ſpecielle Zuſammenhang unſerer Stelle mit dem Vorhergehenden und unmittelbar Folgenden, den wir ſuchten. Was nun vom 4ten Cap. an folgt, hat theils auf unſere Auslegung nicht ſo unmittelbare Beziehung, daß uns die Erläuterung noch nothwendig ſcheinen müßte; theils ha-

ben wir oben ſchon den allgemeinen Inhalt angegeben, woraus einigermaßen hervorgeht, wie uns Alles als ein Ganzes erſcheint; theils die Erläuterung des Speciellen, wo es nöthig ſchien, ſchon hervorgehoben; theils wird endlich die II. Abth. unſerer Betrachtung die Art und Weiſe, wie wir den Geiſt des Apoſtels auffaſſen, und die innige Zuſtimmung des vom 4ten Cap. an folgenden Theiles des Schreibens an die Römer mit den vorhergehenden Demonſtrationen, ſo wie ſie uns erſcheint, und wie die nothwendige Erklärung manches noch nicht Erklärten, die weitere Ausführung des Ideenganges, dem er folgt, darin enthalten iſt, auf eine dem Zwecke dieſer Betrachtung genügende Weiſe darthun. Denn wiewohl nur eine dem Ideengange durch den ganzen dogmatiſchen Theil des Schreibens genau folgende Betrachtung unſere Anſicht ganz vollſtändig erläutern könnte; ſo konnte das ſowohl unmöglich unſer Zweck ſein, weil ein bei weitem vielſeitigerer Blick, als dieſer ſchwache Verſuch entwickeln konnte, weil viele exegetiſche Hülfsmittel dazu gehören, und weil der Zweck dann offenbar ein ganz anderer, unendlich reichhaltigerer, ſein würde, da die Exegeſe des dogmatiſchen Theils des Sendſchreibens nur ein, und zwar nicht einmal der allerwichtigſte, wenigſtens dem andern nur coordinirte Theil der Betrachtung iſt und dieſe alſo von viel größerem Umfange ſein müßte; als auch, hoffen wir, wird demjenigen, welcher vorher der Betrachtung des Apoſtels ein reifes Studium gewidmet hat, der Zuſammenhang derſelben und die größere oder geringere Uebereinſtimmung unſerer Anſicht mit ihr aus dem vollſtändigen Verſtändniſſe und der unbefangenen Würdigung derſelben auf eine für uns genug erfreuliche und wünſchenswürdige Weiſe einleuchten.

B. Ueber das Schreiben an die Galater.

§. 5.

Einleitung zu der folgenden Betrachtung.

Wir wenden uns nun zu den in den übrigen Schriften des Apoſtels Paulus vorkommenden Ausſprüchen über die Rechtfertigung durch den Glauben und die nicht rechtfertigende Kraft des Geſetzes. Einer umſtändlichern Betrachtung ſchien uns hier das Schreiben an die Galater um ſo würdiger, je mehr Schwierigkeiten daſſelbe in ſeiner ganzen Form für uns darbieten mußte, und je mehr der Hauptinhalt in der Belehrung beſteht, daß das moſaiſche Geſetz von den Chriſten weder beobachtet werden dürfe, (Cap. 5, 1. 2 u. a.) noch auch im mindeſten rechtfertigen könne. Es iſt ganz klar, daß der Apoſtel zunächſt kein anderes, als das moſaiſche Geſetz vor Augen hatte. Das beweiſen die Umſtände, denen das Schreiben ſeine Entſtehung verdankt, das beweiſt der Zuſammenhang aller Stellen, die irgend entſcheidendes Gewicht haben, und der Geiſt, der darin herrſcht unwiderſprechlich. Darum müſſen wir unſere Anſicht in Beziehung auf dieſes Schreiben noch einmal ſo gründlich als möglich entwickelt hervortreten laſſen, wiewohl ſie dem Weſen nach ſchon im Vorhergehenden ihre Andeutungen findet. Denn der Geſichtspunkt, von welchem der Apoſtel in dieſem Schreiben ausgehet, ſcheint uns ein ganz anderer zu ſein, als der, welcher ihn in ſeinem Schreiben an die Römer leiten mußte, ſowie auch ſchon darin, daß in dieſer Gemeinde Streit zwiſchen den Juden- und Heidenchriſten über die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes obwaltete, in jener hingegen, der Gemeinde zu Galatia, der Streit ſchon faſt zu Gunſten der Judenchriſten entſchieden geweſen zu ſein und die Heidenchriſten größtentheils ſchon ſich zur Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes verſtanden zu

haben ſcheinen, Gründe genug liegen, die eine andere Betrachtung herbeiführen mußten. Daher in dem Schreiben an die Römer mehr das allgemeine Princip hervortritt, daß der Chriſt überhaupt nicht durch Erfüllung eines Geſetzes, der Jude nicht durch Beobachtung des moſaiſchen, der Heide nicht durch ſeine äußerlich erſcheinende Tugend, als eine allzu mangelhafte Darſtellung des innern Tugendgeſetzes bei Gott gerechtfertigt ſein könne, in dieſer der Belehrung für die Galater beſtimmten Betrachtung hingegen Alles nur darauf ankommen mußte, zu zeigen, wie das moſaiſche Geſetz dieſen Einfluß nicht haben könne, weil nicht ſowohl Streit zwiſchen zwei Partheien war, als vielmehr weil die ganze Gemeinde in nicht geringer Gefahr geweſen zu ſein ſcheint, durch Annahme des moſaiſchen Geſetzes des Geiſtes des wahren Chriſtenthums verluſtig zu werden. Daraus entwickelt ſich der allgemeine Zuſammenhang der vorliegenden Schrift und der Weg, auf welchem wir ihn darzuſtellen haben. Dazu diene Folgendes:

Die chriſtliche Gemeinde zu Galatia, die dem Apoſtel Paulus ihre Entſtehung verdankte, beſtand, wie die römiſche aus Juden= und Heidenchriſten, deren erſtere nicht wenige geweſen zu ſein ſcheinen. Der Kampf zwiſchen beiden Partheien, gewiß der erſte, welcher im Schooße der chriſtlichen Kirche ſich entſpann, bedeutungsvoll in ſeinem Weſen und der Anwendung von Kräften, die ſeine Entſcheidung zu Gunſten des reinen Evangeliums herbeiführten, war auch in dieſer Gemeinde erwacht, oder vielmehr waren, wie es ſcheint, die am ſtarren Moſaismus haftenden Judenchriſten auch hier mit ihren Forderungen, das moſaiſche Geſetz allgemein erfüllt zu ſehen, aufgetreten und hatten ſich eines nur allzu günſtigen Erfolges ihrer Bemühungen zu erfreuen. Wenn Paulus, wenn der große Apoſtel das Chriſtenthum nicht in ſeiner reinen Tendenz, als entſprechend einem in=

nern heiligen Urbilde, erkannt, wenn er ſich nicht allenthalben den Bemühungen derer, die in den Chriſten Nichts anders, als eine jüdiſche Parthei erblickten, weil ihr Geiſtesblick nicht in die Tiefe der Menſchennatur eindringen und die Einigung des Chriſtenthums mit den heiligſten Forderungen der Vernunft erkennen konnte, die alſo chriſtliche Juden ſein und bleiben und alle Bekenner des Evangeliums, gleichviel, ob ſie aus dem Judenthume oder aus dem Heidenthume waren, zu ſolchen machen wollten, aus allen Kräften widerſetzt und die Freiheit des Chriſten von dem moſaiſchen Geſetze als innern Begriff in ſeinen Schülern zu entwickeln gewußt hätte; wer weiß, was aus dem Chriſtenthume geworden wäre, wer weiß, ob nicht die Chriſten immer eine ziemlich unbedeutende jüdiſche Secte geblieben ſein würden! Daß in dem Beſchluſſe der Apoſtel (Apoſtelg. 15) nur die Heidenchriſten beſtimmt und ausdrücklich von der Annahme und Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes freigeſprochen wurden, ja daß es einer ernſtlichen Disputation nur bedurfte (V. 7) bis es zu dieſem Beſchluſſe kam, daß ungeachtet dieſes Beſchluſſes u. A. Petrus, der von feuriger Liebe zu ſeinem Meiſter erglühende aber wankelmüthige Apoſtel, die Heidenchriſten (wenn auch aus bloßer Nachgiebigkeit gegen die Judenchriſten, die hier jedenfalls unzeitig war) zwingen wollte, „jüdiſch zu leben," daß der Ausſpruch Jeſu, Matth. 5, 17—19, offenbar bei dieſem Streite vorlag und um ſo leichter verſchieden verſtanden werden möchte, als er ſich ſonſt nirgends ausdrücklich über dieſen Gegenſtand erklärt zu haben ſcheint, (bedurfte es deſſen auch bei dem himmliſchen Geiſte ſeiner Lehre?) das ſind wenigſtens ſehr zu beachtende Momente bei Betrachtung dieſer hochwichtigen Angelegenheit. Daher der tiefe, ernſte Charakter, der in den Anſichten des Apoſtels Paulus über dieſen Gegenſtand ſo vorherrſchend iſt; daher das moſaiſche Geſetz, das er

namentlich im Schreiben an die Galater geradezu meinte, weil es der unmittelbare Gegenſtand des Streites war. Man vergleiche vor Allem, um ſeinen edlen und ernſten Eifer und ſeine wahrheitsliebende Rechtlichkeit klar zu durchſchauen, Gal. 2, 11 ff. Ueberhaupt zeugt das ganze Schreiben an die Galater von einer gewiſſen Wehmuth darüber, daß dieſe Gemeinde ſich ſo leicht hatte irre führen laſſen, von einem tiefen, ſchmerzlichen Ernſte, der durch die ganze Belehrung hindurchleuchtet. Ausdrücke, wie z. B. Cap. 4, 11—16 beweiſen das hinlänglich und überzeugend. Es iſt uns aber dieſe Bemerkung deswegen nicht unwichtig, weil ſie den Grund enthält, warum Paulus zunächſt nur vom moſaiſchen Geſetze, weil dieſes dem Chriſtenthume ſo große Gefahr drohete, reden konnte. Denn die Tendenz des Schreibens an die Galater lautet ſomit freilich überzeugend genug dahin: den Galatern und allen Leſern ſeiner Schrift zu beweiſen, daß das Chriſtenthum von der Ausübung des moſaiſchen Geſetzes völlig befreie und ſie von Niemandem fordere. Dieſe Tendenz wird auch ſogleich vom Cap. 1, 6 an eingeleitet und in der Folge wiederholt ausgeſprochen. Es wird öfters behauptet, daß die Werke des moſaiſchen Geſetzes nicht vor Gott rechtfertigen können. Wer könnte das auch läugnen, wenn er den Zuſammenhang z. B. folgender Stellen: Cap. 2, 11—16; 18—21; 3, 10—13; 23—25; 4, 21 ff.; 5, 1—2 und ſo aller übrigen auch nur oberflächlich betrachten will? Wie aber? Haben wir nicht den Vertheidigern der entgegengeſetzten Anſicht die entſcheidenden Waffen ſelbſt in die Hände gegeben? Daß Paulus wegen der Wichtigkeit des Streites und wegen der Kräfte, die von beiden Seiten, namentlich aber von Seiten der Judenchriſten, denn auf der andern Seite ſtand er als eigentlicher Kämpfer faſt ganz allein, angewandt wurden, ſchon deswegen, weil es den Streit über kein anderes als

das moſaiſche Geſetz galt, mit ſeinen ſpeciellen Behauptungen gegen ſeine Gegner auch unmöglich ein anderes bezeichnen konnte, daß er zur Entſcheidung dieſes Streites, wie überall und immer nothwendig iſt, ſich auf den ſpeciellen Gegenſtand deſſelben beziehen mußte, das und Nichts mehr und Nichts weniger war es, was wir behaupteten. Nun aber bleibt wohl noch ein Recht zu der Frage: Von welchem Principe geht denn wohl Paulus aus, von welchem erſten Grundſatze leitet er ſeine Behauptung her, daß das moſaiſche Geſetz nicht rechtfertige? Der gelehrte Apoſtel wußte es recht wohl, daß er ſeinen ſpitzfindigen Gegnern, den phariſäiſchen Judenchriſten, gegenüber gründlich und bündig in der Demonſtration ſein mußte, daß es die Aufſtellung eines unwiderſprechlich aus dem innerſten Bewußtſein herzuleitenden oberſten Grundſatzes bedurfte, um ſeine Gegner aus dem Felde zu ſchlagen, die Gemüther ſeiner Schüler völlig zu beruhigen und ganz in der Anſicht, daß das moſaiſche Geſetz nicht rechtfertige und nicht von den Chriſten zu beobachten ſei, zu beveſtigen, daß darin ſich alle einzelne Gründe wiederfinden und vereinigen mußten, daß das um ſo nothwendiger war, weil die einzelnen leicht ſcheinbar widerlegt werden konnten und dann das Chriſtenthum in ſeinen erſten Grundlagen erſchüttert war. Dieſes Princip wird von uns poſtulirt, und wenn auch nicht; ſo könnten wir uns ſchon damit völlig begnügen, daß es deutlich genug auch in dem Schreiben an die Galater ausgedrückt iſt. Alſo: daß unter dem nicht rechtfertigenden Geſetze blos und einzig das moſaiſche zu verſtehen ſei, daß nicht ein höheres, allgemeineres Princip der Behauptung zum Grunde liege, daß nicht daraus erſt dieſe hergeleitet und unter daſſelbe geſtellt werde, als in ihm enthalten, das können wir weder in dem ganzen Schreiben, noch in der einzelnſten Beziehung, noch in einem einzigen Ausſpruche beſtä-

tigt finden. Es muß ja ganz klar ſein, daß der Apoſtel nicht mit Declamationen auftreten durfte, ſondern beweiſen mußte, daß er Gründe nöthig hatte! Nun, welches ſind denn dieſe Gründe? Und in welchem erſten Grunde vereinigen ſie ſich? Oder ſollen ſie nur ſo nebeneinander geſtellt ſein, ohne innere Verbindung und, wenigſtens in der Idee, ſtreng logiſche Ordnung? Das Letztere wird man um ſo weniger behaupten wollen, als es überhaupt in der Natur des Denkens ſelbſt eben nicht denkbar iſt. Welches war das Princip, aus dem Paulus beweiſt, daß das moſaiſche Geſetz den Chriſten nichts angehe und nicht vor Gott rechtfertige? Kein anderes, als dieſes: Der Menſch wird überhaupt durch ſeine äußerlich erſcheinende Tugend bei Gott nicht gerecht, oder: die Werke eines Geſetzes, d. h. ſeine äußerliche Befolgung können ihn nie rechtfertigen. Mag man immerhin aus dieſem Principe den Schluß ziehen, daß, wenn daraus hervorgehet, (und wie ſollte es das nicht?) daß das moſaiſche Geſetz nicht erfüllt zu werden braucht, nicht minder einleuchtet, daß der Chriſt auch überhaupt nicht tugendhaft zu handeln braucht, da die Werke ihm keine Rechtfertigung verſchaffen; ſo kann uns dieſer Einwurf keineswegs widerlegen. Denn es iſt eben ſo wohl unmöglich, die guten Handlungen von der Tugend zu trennen (was rückſichtlich des moſaiſchen Geſetzes nicht im mindeſten Statt findet), da ſie der nothwendige Ausdruck, die nothwendige Darſtellung und das ewig geforderte Bild der innern Tugend ſind, wodurch alſo der Einwurf ſchon in ſich ſelbſt zerfallen muß, als auch würde es bei einem Menſchen, der zum Handeln, wie wir es hier nothwendig verſtehen müſſen, gar keine Gelegenheit hat, der Handlungen wahrlich nicht bedürfen. Doch das wird ja auch von Niemandem geläugnet, daß die Handlungen die Tugend nicht ſind; das kann auch gar nicht geläugnet werden. Folgt

denn aber daraus nicht etwa eben ſo klar, daß die Handlungen abſolut nicht nothwendig ſind? Aber daß die innere Tugend mit der Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes vereinigt ſein müſſe, das iſt in abſoluter und relativer Beziehung ſehr verſchieden. Dieſen Einwurf hätte der Apoſtel von unbefangenen Leſern ſeiner Schrift nicht erwarten dürfen. Er war aber gefaßt auf ihn, denn ſeine Leſer waren nichts weniger als unbefangen.

§. 6.

Νόμος auch im Schreiben an die Galater das allgemeine innere Geſetz.

Nach dieſem ſind unſere Gründe, daß Paulus ſeine Behauptung über das moſaiſche Geſetz jenem Principe, daß überhaupt die Werke der Tugend nicht rechtfertigen, nur unterordnet und aus ihm herleitet, folgende:

1) Dieſes Princip ſelbſt iſt deutlich ausgeſprochen. Cap. 2, 14 wird Petrus von Paulus getadelt, daß er auf die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes dringe. V. 15 fährt Paulus fort: Wir ſind von Natur (der Geburt nach) Juden, und nicht Sünder aus den Heiden, wiſſen aber, daß der Menſch nicht gerechtfertigt wird aus Geſetzeswerken (ἐξ ἔργων νόμου) ꝛc. Es hindert uns ſchon hier Nichts, dieſen Ausſpruch, trotz ſeiner nahen Beziehung zum moſaiſchen Geſetze, für jenen ausgeſprochenen oberſten Grundſatz zu erklären, denn auch ſogar die Wahrſcheinlichkeit für dieſe Vermuthung tritt noch am Ende des Verſes hervor: διότι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ. Soll dieſe Behauptung deswegen ausgeſprochen ſein, damit es einleuchte, daß auch die Heiden durch das moſaiſche Geſetz nicht gerechtfertigt werden, daß alſo auch ſie nicht verbunden ſeien, es zu beobachten? Wozu dieſe Bemerkung, wenn nicht einmal die Juden es halten ſollten? Das wäre alſo eine mit

vielem Gewichte ausgeſprochene Wahrheit, um Etwas zu beweiſen, das auch von dem ſchwächſten Leſer nicht geläugnet werden, worüber ſogar dem ſchwer Begreifenden und zu Ueberzeugenden gar kein Zweifel einfallen konnte, ein unnöthiges Mittel zur Erreichung eines unnöthigen Zweckes. Doch noch klarer wird dies daraus, daß den Werken auch hier wieder bloß der Glaube entgegengeſetzt wird. Warum denn bloß der Glaube? Πίστις, ſo antwortet man, bezeichnet das Bekenntniß der chriſtlichen Religion, die Annahme und Ausübung der chriſtlichen Glaubens- und Sittenvorſchriften Aber was berechtigt denn zu dieſer Annahme? Wir wenigſtens haben, ſo oft wir das Wort im Zuſammenhange betrachteten, dieſe Ueberzeugung nie vollſtändig gewinnen können, und hier können wir es durchaus nicht. Denn wenn das ſo klar wäre, warum ſchützt ſich Paulus wieder V. 17 gegen den Einwurf, den er von ſelbſtſüchtigen Gemüthern immer befürchten mußte, daß nach ſeiner Anſicht der Chriſt gar nicht tugendhaft zu ſein brauche, weil der **Glaube** rechtfertige? Εἰ δὲ ζητοῦντες δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ, εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί, ἆρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος; μὴ γένοιτο. Wer konnte denn ſo folgern, wenn der Glaube das Bekenntniß der chriſtlichen Religion, alſo die Erfüllung der Religionsvorſchriften ſchon **durch ſich ſelbſt** iſt? Könnte wohl Paulus ſo lehren: Die Erfüllung des moſaiſchen Geſetzes rechtfertigt uns nicht, ſondern das (wahrhafte) Bekenntniß der chriſtlichen Religion; **aber wir dürfen deswegen keine Sünder ſein!** Gerade als ob er hätte befürchten müſſen, daß ſeine Schüler die falſche Anſicht hätten, daß das Chriſtenthum das Sündigen erlaube. Nein, der **Glaube** rechtfertigt; aber wir dürfen keine Sünder ſein. — Eine ſehr wichtige Stelle ſcheint uns beſonders auch Cap. 3, 21 zum Beweiſe zu ſein, daß der Gedanke an die nicht rechtfertigende Kraft der Erfüllung des allge-

meinen innern Geſetzes den Apoſtel in ſeinen Beweiſen leitete, daß das Chriſtenthum die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes nicht fordere, ſo wie er auch ſchon Cap. 2, 18 nach der Bezeichnung dieſes allgemeinen Grundſatzes das moſaiſche Geſetz wieder ſpeciell in's Auge faßt und ſo wie überhaupt dieſer Grundſatz mit ſeiner Anwendung oft ſo innig verbunden und durchdrungen iſt, daß man Beides nicht deutlich von einander zu unterſcheiden weiß. So ſagt er z. B. nach jener V. 18 und 19 ausgeſprochenen ſpeciellen Anwendung V. 21 wieder, wie es ſcheint, rückſichtlich des allgemeinen Principes: Οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ· εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν; ich betrachte nicht als vergeblich (unnütz) (oder, wie Andere überſetzen: ich verachte nicht) die Gnade Gottes. Denn wenn durch ein Geſetz Rechtfertigung käme; ſo wäre Chriſtus vergeblich geſtorben. Alſo: durch den Glauben an den zur Verſöhnung und Rechtfertigung geſtorbenen Chriſtus erlangen wir die Rechtfertigung. Daraus iſt nun die allgemeine Folgerung wieder, glauben wir, klar genug, die in dem Ausdrucke „wenn durch ein Geſetz ꝛc." bezeichnet wird. Wann man auch hier an das moſaiſche Geſetz denken wollte, kann man dann nicht zum mindeſten auch das aus der erſt durch den Glauben an den Tod des Mittlers zu erlangenden Rechtfertigung folgern, daß Chriſtus überhaupt vergeblich geſtorben wäre, wofern die Erfüllung irgend eines Geſetzes rechtfertigen könnte? Und dieſe Folgerung lag ja hier ohnehin viel näher, als jene bloß ſpecielle. Daher ſagt Paulus auch: Οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ. Wann aus einem Geſetze, wann aus dem Tugendgeſetze überhaupt die Rechtfertigung käme; dann wäre ja die Rechtfertigung nicht Gnade Gottes, ſondern gegründeter Anſpruch des Menſchen, wie Paulus auch öfters behauptet, Röm. 4, 4. — Doch, wir wenden uns ſogleich, um nicht auch hier zu wiederho-

len, was der Sache nach theils ſchon bei Betrachtung des Schreibens an die Römer, theils jetzt eben auseinandergeſetzt wurde, wie ſich Paulus Cap. 3, 6. wieder auf das Beiſpiel Abrahams beruft; wie V. 10 wieder der erſte Grundſatz durchleuchtet, daß die Werke der Tugend nicht rechtfertigen, weil kein Sterblicher fehlerfrei iſt, alſo Alle unter dem Fluche ſind, wiewohl es allerdings Anwendung auf das moſaiſche Geſetz iſt; wie dieſer oberſte Grundſatz daher V. 11 unzweifelhaft noch deutlicher ausgeſprochen iſt, und wie V. 12 uns Nichts hindern kann, von dem moſaiſchen Geſetze zu abſtrahiren und das Ausgeſagte auf jedes oder das allgemeine Geſetz zu beziehen, weil es von ſelbſt klar iſt, daß der in der Tugend Vollkommene in dieſer Vollkommenheit leben, den himmliſchen Frieden erlangen würde; — wir wenden uns, ſo den Weg angebend und deutlicher bezeichnend, wie den Apoſtel bei jeder Disputation über das moſaiſche Geſetz, immer ſein Princip leitete, zu dem ſchon erwähnten 21ſten Verſe. Der Zuſammenhang dieſer Stelle iſt, weil ſie eine allgemeine Wahrheit zum Beweiſe des Geſagten ausdrückt und es uns um dieſe zu thun iſt, wenig zu urgiren. Paulus beruft ſich im Vorhergehenden, um zu beweiſen, daß das moſaiſche Geſetz nicht rechtfertigen könne, darauf, daß die Rechtfertigung dem Abraham und ſeinen Nachkommen (bildlich: den Chriſten, V. 16) verheißen ſei. Nun könne aber dieſe Verheißung durch das Jahrhunderte ſpäter gegebene moſaiſche Geſetz nicht entkräftet werden. Denn wenn durch Erfüllung deſſelben die Glückſeligkeit erlangt würde; ſo wäre jene Verheißung ungültig. Nun fragt er: Wozu iſt denn das Geſetz gegeben? Um die Sünden einzuſchränken, bis jene Nachkommenſchaft erſchiene, der die Verheißung gegeben ſei. Das Geſetz ſei aber „δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου“ (eines Vermittlers) verkündigt. Ein Vermittler ſei nicht Eines, ſondern Gott

ſei auf der andern Seite. — V. 21. Iſt nun das Geſetz wider Gottes Verheißungen? Keineswegs! *Denn wenn ein Geſetz gegeben wäre, das da könnte lebendig (glückſelig) machen; dann käme fürwahr die Rechtfertigung aus dem Geſetze.* Wer erkennt hier nicht jenes Princip des Apoſtels? Im 10ten Verſe hatte er geſagt, daß ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶ ſtrafwürdig ſeien, weil ſie das Geſetz nicht vollſtändig erfüllen; im 16ten Verſe, daß die Verheißung (ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη) dem Abraham und ſeinen Nachkommen zugeſagt ſei; V. 17 und 18, daß dieſe Verheißung nicht durch das ſpäter gegebene Geſetz ungültig gemacht werden könne, weil die Rechtfertigung nicht aus dem Geſetz entſpringe, ſondern eine Folge der Verheißung bleiben müſſe; er hatte V. 19 die Frage beantwortet: wozu dann das Geſetz gegeben ſei, und daraus die Beantwortung des Einwurfs entwickelt, als ob es ſcheinen könnte, daß das Geſetz wider Gottes Verheißungen ſei. Dieſer Einwurf konnte ſich demnach auf nichts Anderes ſtützen, als auf die Annahme oder die Vorausſetzung der Möglichkeit, daß ein Menſch durch Erfüllung des moſaiſchen Geſetzes gerechtfertigt werden könne, und dieſen bedeutenden Einwurf widerlegt er, dieſe Möglichkeit läugnet er durch die Behauptung, daß *kein Geſetz* rechtfertigen könne. Es iſt ganz klar, daß Paulus hier gar nicht mehr auch nur im Entfernteſten an das moſaiſche Geſetz denken konnte. Denn er hätte ſich alsdann in einem gar nichts ſagenden Zirkel bewegt; ja er hätte ſich ſelbſt die größte Blöße gegeben, wenn er die von ſeinen Gegnern vorausgeſetzte Möglichkeit durch einen ſich ausſchließlich auf das moſaiſche Geſetz beziehenden Grundſatz hätte widerlegen wollen, der dann nicht einmal mehr ein *Grundſatz* geweſen wäre, weil die Erfahrung allein hätte entſcheiden können. Er würde es gewiß nicht vergeſſen haben, ſich auf die Erfahrung, wie

er ſo weitläufig bei'm Schreiben an die Römer thut, zu berufen; er würde ſich außerdem auch noch ganz anderer Beweiſe, deren ihm genug zu Gebote ſtanden, bedient haben, wenn er bloß dem moſaiſchen Geſetze die rechtfertigende Kraft abgeſprochen hätte; er würde dem Einwurfe, wenn nicht die Widerlegung auch in wenigen Worten den vollſtändigſten Sieg erwürbe, ſo kurz wahrlich nicht begegnet ſein. Er widerlegt ihn aber durch die Alles entſcheidende Wahrheit: Kein Geſetz kann vor Gott rechtfertigen. Wir könnten uns hier auch noch, um genauer in die Exegeſe der Worte einzugehen, auf die Stellung derſelben, auf die Art, wie Paulus ſeine Wahrheit im Allgemeinen ausdrückt, und auf die einzelnen Ausdrücke, deren er ſich bedient, berufen. Εἰ ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι ꝛc. Wie wollte man wohl überſetzen, wenn man unter νόμος bloß das moſaiſche Geſetz verſteht? Etwa: wenn das (moſaiſche) Geſetz gegeben wäre als eines, das lebendig machen kann? ꝛc. Das hieße den Worten nicht nur Zwang anthun, ſondern ihren offenbaren Sinn verläugnen! Wie will man eine ſolche Ueberſetzung des „ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι“ vertheidigen, rechtfertigen, ja nur entſchuldigen, abgeſehen davon, welche Feſſeln auch ſchon dem „εἰ ἐδόθη νόμος“ angelegt würden? Paulus müßte ganz ohne Zweifel ſich ausgedrückt haben: wenn das (moſaiſche) Geſetz gegeben wäre, damit es rechtfertige. Daß er nun vom 22ſten Verſe an das moſaiſche Geſetz wieder in's Auge faßt, deſſen zuſammenhängende Betrachtung durch jene Worte im 21ſten Verſe eigentlich gar nicht unterbrochen worden war, daß er nun wieder von der Freiheit vom moſaiſchen Geſetze durch den Glauben redet, das kann uns, da es Anwendung auf den ſpeciellen Gegenſtand iſt, den er behandelt, nicht ſtören.

2) Wir haben ſchon oben (§. 3. 8) darauf hingedeutet, wie Paulus den wahren Chriſten als einen Menſchen be-

zeichnet, der nicht nach dem Fleiſche, ſondern nach dem Geiſte wandele. Im Schreiben an die Galater tritt dieſe Anſicht ebenfalls ſehr klar hervor. Der Moſaismus iſt die Religion des Buchſtabens, das Chriſtenthum die Religion des Geiſtes; alles Nichtchriſtliche iſt fleiſchlich, das Chriſtenthum giebt den Geiſt. Die Prüfung der Anſichten des Apoſtels muß dieſe Ueberzeugung herbeiführen, daß er unter dem Buchſtaben hauptſächlich das Judenthum, unter dem Fleiſche das dem Chriſtenthum überhaupt Widerſtrebende verſteht, und daß Beiden ſehr treffend und ſchön der Ausdruck „Geiſt“ als Bezeichnung des wahren innern Chriſtenthums entgegengeſetzt wird. Der Unterſchied zwiſchen Buchſtabe und Fleiſch ſcheint alſo nicht ſo genommen werden zu müſſen, daß jener Ausdruck das Judenthum, dieſer das Heidenthum bezeichne, ſondern beide Ausdrücke ſind dem Sinne nach ineinander verſchmolzen; ſie bezeichnen nur verſchiedene Modificationen des Nichtchriſtenthums. Der Moſaismus in ſeiner äußeren Geſtalt iſt der Buchſtabe; die Bekenner desſelben ſind aber auch dem Fleiſche unterthan, denn dieſer Ausdruck bezeichnet das Leben des Menſchen als Menſchen dieſer Zeit. Und wiewohl man auch von dem Heiden ſagen könnte, daß er ängſtlich am Buchſtaben hafte, um ſcheinbar das heilige Religionsbedürfniß zu befriedigen; ſo wird er doch vom Apoſtel nur als fleiſchlich Geſinnter und Wandelnder dargeſtellt. Das Fleiſchlich-geſinnt-ſein iſt alſo überhaupt Bezeichnung des Nichtchriſtenthums, und wir haben, wenn Paulus vom Fleiſche redet, Judenthum und Heidenthum zugleich darunter zu verſtehen, nicht aber dieſe beiden Cultus eben als Cultus, ſondern als Unchriſtlichkeit, daher auch überhaupt ein jeder Nichtchriſt, d. h. ein Jeder, der das ewige Chriſtenthum in Sinn und Wandel verläugnet, ein fleiſchlich Geſinnter iſt. Denn das Chriſtenthum wird in dieſen Stellen von Paulus offenbar

nicht als etwas Hiſtoriſches, ſondern als ein ewiges Ideal betrachtet. So iſt Röm. 7, 14—25 das deutliche Reſultat einer allgemeinen philoſophiſchen Betrachtung des Menſchen, wie wir oben erläuterten. Das Geſetz iſt geiſtig, V. 14, der Menſch dieſer Zeit aber fleiſchlich, unter die Sünde verkauft. Der geiſtige Menſch hat Luſt an Gottes Geſetz; aber das Geſetz des Fleiſches nimmt ihn gefangen in der Sünde, Geſetz u. ſ. w. Und Cap. 8, 1 redet er eben ſo allgemein: Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα) wiewohl Andere dieſe Worte getilgt wiſſen wollen. Indeſſen bleibt der Sinn derſelbe, und im Geiſte des Apoſtels lag es ganz offenbar, das von den Chriſten überhaupt ſchon hier zu ſagen, was V. 4 mit denſelben Worten ausgedrückt iſt, (weshalb ſie V. 1 für unächt erklärt werden.) Daher fährt er auch fort V. 2: Denn das Geſetz des Geiſtes, der da lebendig macht in Chriſto Jeſu hat mich von dem Geſetze der Sünde und des Todes befreit. Vgl. beſonders V. 3 und 4. Alſo iſt es klar, daß von den Chriſten überhaupt geſagt wird, daß ſie vorher nach dem Fleiſche gewandelt haben. Die ruhige Prüfung des Weſens der chriſtlichen Religion als der Religion des Geiſtes, oder das Nachdenken über den Begriff des Geiſtes, der das Kriterium des Chriſten ſein ſoll, lehrt uns darin eine unzweideutige Beſtätigung unſerer Anſicht erkennen. Wir glauben dem Sinne der Stellen, in welchen Paulus von dieſem Geiſte redet, auf die unbefangenſte Weiſe zu folgen, wenn wir uns folgendermaßen ausſprechen. Denn der geſammten Betrachtung, ſo wie ſie ſich Röm. 6—8 und Gal. 3, 2—5; Cap. 4 und 5 findet, ſatzweiſe zu folgen, verbietet uns die Berückſichtigung, daß ſie mit unſerem Plane nicht in dieſer genauen Verbindung ſteht, daß es genügen wird, die angegebenen Abſchnitte zu durchleſen und dann unſere Anſicht darüber zu prüfen, und

daß der Totalſinn der bezeichneten Abſchnitte nicht ſowohl aus den einzelnen Behauptungen, die darin vorkommen und der Art ihrer Auffaſſung, ſondern aus dem Totaleindrucke ſich ergeben muß, den das aufmerkſame Leſen derſelben in dem Gemüthe zurückläßt. Wir erinnern deswegen hier nur vorzugsweiſe an die häufig wiederkehrende Behauptung, daß der Chriſt nicht unter dem Geſetze ſei, wenn der Geiſt ihn regiere, wenn er im Geiſte wandele u. dgl., z. B. (es genügt uns hier eine einzige Stelle, weil der Sinn ſo ganz am Tage liegt, wiewohl der ganze Abſchnitt ein Beiſpiel iſt, — da in ihm dieſe Anſicht klar ausgeſprochen und umſtändlich erläutert wird,) — Gal. 5, 16—23. Wozu das Wenn (V. 18)? Könnten wir denn, wenn wir die Bedeutung des νόμος als des moſaiſchen Geſetzes auch noch ſo locker vertheidigen wollten, ein anderes Urtheil fällen, als das: wenn ihr nicht im Geiſte wandelt, wenn euch der Geiſt nicht regiert; ſo ſeid ihr unter dem Geſetze! Eine klarere Folgerung aus einem gegebenen Urtheile läßt ſich überall nicht denken, denn ſie iſt ja nur der negative Ausdruck des affirmativ Dahingeſtellten. „Wider die, welche im Geiſte wandeln, iſt das Geſetz nicht," V. 23. Das moſaiſche? Das allein ſollte ſie nicht anklagen? Gar kein anderes? Was wäre mir wohl daran gelegen, ob das moſaiſche Geſetz mich verdammte oder ſelig ſpräche, wenn das allgemeine Tugendgeſetz mir das Zeugniß der Liebe Gottes gibt! Doch wir haben uns von unſerem vorgeſetzten Zwecke entfernt, die Anſicht des Apoſtels von dem Geiſte, den das Chriſtenthum gibt, darzulegen. Dieſe ſcheint uns kurz folgende zu ſein:

Das Wort „Fleiſch" bezeichnet die erſte Urſache und Quelle Alles deſſen, was den Menſchen von Gott und dem Himmel entfernt, die Einwirkungen des Aeußern, ſofern es ihn reizt, ſich als dem Beſonderweſen Genuß und Freude

zu verſchaffen, ohne Rückſicht darauf, ob dieſer Genuß und dieſe Freude gegen Gottes Gebot ſei, oder nicht, die Triebe, die ſein Streben nach außenhin auf das Vergängliche und Eitle richten, die Sorgen und Schmerzgefühle, die ſein Gemüth erfüllen, und die ihren erſten Grund in nichts Anderem, als jener Entfernung von Gott haben, die ſein heiliges und reines innerſtes Bewußtſein vernimmt, das ihm daher auch ſagt, daß die Freuden, die auf dieſem Wege erworben werden, keine reine und wahre ſind und niemals befriedigen können, ſondern nur Kampf in ihm wecken und mannichfache Unzufriedenheit zur Folge haben. Alſo das äußere Leben des Menſchen mit den Handlungen, den Beſtrebungen, den Freuden und der Trauer, ſofern dieſe alle nur äußerlich, jenem heiligen und reinen Bewußtſein nicht entſprechend ſind, wird mit dem Worte „Fleiſch“ bezeichnet, das äußere Leben des Menſchen, ſofern es nicht zugleich das innere und wahre iſt. Der fleiſchlich Geſinnte hat aufgehört, in der reinen Welt ſeines Gemüthes zu leben; die Triebe der ſinnlichen Natur richten ſeine Wünſche und Beſtrebungen auf etwas Anderes, als das in ſeinem Gemüthe iſt. Eine andere, fremde Gewalt hat ſich ſeines Weſens bemächtigt und iſt in Kampf mit ſeinem wahren Leben getreten. Er hat aufgehört, als Menſch zu leben und zu wirken; er lebt und wirkt als ein zeitliches Weſen. Die Gewalten der Erde haben ihn von der himmliſchen Tugend herabgezogen in das ſinnliche Streben, von dem himmliſchen Frieden in die mit eitler Freude und eitlem Schmerze wechſelnden irdiſchen Dinge. Er thut Böſes, aber nicht als Menſch, ſondern als ein ſinnliches Weſen, denn der innere Menſch iſt rein und gut und ſelig. Sehnſucht nach dem Göttlichen und Himmliſchen füllt noch ſein Herz und regiert noch ſein Gemüth; aber eine irdiſche, niedere Macht zieht ihn vom Göttlichen und Himmliſchen herab. Auch das wahrhaft

Gute, das er thut, kann ihn nicht befriedigen, denn er hat es als ein zeitliches Weſen, d. h. nicht ganz aus ſeinem Innerſten vollbracht. Das Gute, das er will, thut er nicht, ſondern das Böſe, das er nicht will, das thut er. Eben ſo die innere Freudigkeit. Sie muß ſich ſtets auf etwas Aeußeres gründen, und er möchte ſie ſo ganz rein und wahr und himmliſch haben, ſo wie ſie dem ewigen Urbilde in ſeinem Gemüthe entſprechen würde. Wenig ſind der Augenblicke ſeines Lebens, in denen er, dem Himmel ganz anheim gegeben, irdiſche Schwäche in Beſtrebungen und Leiden vergißt und in ſeiner menſchlichen Größe und Würde lebt. Ach, warum waren ſie ſo vergänglich? ſo fragt, wenn ſie entſchwanden, wenn die Zeitlichkeit wiederkehrt, denn ſie ſelbſt waren zeitlos, ſein liebeglühendes Herz. In ihnen war er das zeitliche Weſen nicht mehr; er war der innere Menſch. So ſoll der Chriſt ſein. Er ſoll die Zeit und ihre Bewegungen und Störungen überwunden haben und aus ſich, nicht aus dem Andern, Fremden, Aeußerem leben. Er ſoll das Gute aus ſeines Herzens innerſter Fülle hervorbringen, keinen Antrieb dazu von außen fühlen, keine Ermahnung, keine Furcht vor Strafe, keine Hoffnung der Belohnung kennen. Denn die Furcht vor Strafe vernichtet das Gute in ſeinem Weſen; die Hoffnung der Belohnung zeigt nicht minder, daß er es gar nicht kennt, weil gar keine Hoffnung derſelben ſein ſoll, da das Gute ſich ſelbſt ſeine himmliſche Belohnung iſt. Der Chriſt ſoll kein Geſetz kennen; er iſt über das Geſetz erhaben; er thut das Gute nicht, weil das Geſetz es befiehlt; er thut es aus ſeiner wahren Menſchennatur. Ihm iſt das Geſetz nicht gegeben, ſondern nur dem Schwachen, dem Sünder, ſo wie es ſelbſt von der Sünde unzertrennlich iſt, ſie erzeugt und ihr folgt. Der Menſch dieſer Zeit ſucht Befriedigung in den Dingen und findet ſie nicht; der Chriſt ſucht ſie nicht, er findet ſie nicht

erſt, er hat ſie in ſich ſelbſt, in ſeiner Erhebung über das Irdiſche. Der zeitliche Menſch, der Fleiſchliche haftet am Buchſtaben und müht ſich ab, durch genaue Erfüllung deſſelben das Weſen zu erſetzen, deſſen Bild er iſt, denn die Stimme der wahren Menſchheit ſchweigt auch in ihm nicht und fordert Genüge. Er klebt an der Form und verwechſelt ſie gar mit dem Geiſte, der ihr allein Leben und wahres Sein geben kann. Daher die Gebräuche der Religion, die das Zeugniß unſerer fleiſchlichen Natur ſind, denn der Chriſt bedarf der Gebräuche nicht und das innere, ewige Chriſtenthum ſchreibt ſie wahrlich nicht vor, weil Form und Weſen in ihm von Ewigkeit ſchon Eins ſind. In Jeſu himmliſchem Sinne lag es nicht, Gebräuche einzuſetzen; aber das Chriſtenthum iſt auf Erden und der Menſch iſt irdiſch und zeitlich und bedarf der Gebräuche (des Irdiſchen und Zeitlichen) zum Veſthalten an dem Weſen und dem Geiſte (dem Ewigen.) Aus dieſem Geſichtspunkte ſind die Gebräuche zu beurtheilen, ſo daß wir demnach auch behaupten können, daß der Menſch, welcher der Gebräuche nicht achtet, auch den Geiſt nicht hat, weil der Menſch irdiſch und zeitlich iſt. Wer alſo das Weſen und den Geiſt durch ſie ausdrückt, der nähert ſich wenigſtens dem Chriſtenthume, in welchem die Form und der Geiſt immerdar in einander verſchlungen ſind. Der Fleiſchliche aber übt die Gebräuche, ohne den Geiſt zu kennen, wähnend, die Gebräuche ſeien geboten, nicht der Geiſt, den ſie ausdrücken; wähnend, der Geiſt ſei in ihnen, nicht ſie im Geiſte. So ſinkt ſeine ganze Religion zum todten, leeren, ſtarren Formenweſen herab; der Geiſt iſt entflohen, die Hülle iſt geblieben; das Weſen iſt erſtorben, die Form iſt noch da. Und an der Hülle und an der Form hält nun der Bedauernswürdige um ſo veſter, weil dadurch allein das heilig mahnende Bedürfniß in ſeinem Buſen durch Täuſchung zum Schweigen gebracht werden

kann. Ein ſchönerer Ausdruck kann nicht erdacht werden für dies todte Formenweſen als „der Buchſtabe.“ Was iſt der Buchſtabe, das geſchriebene Wort ohne den Sinn, den Geiſt, den es bezeichnet, ohne das Leben, das Gefühl, das der Leſende hineinlegt, ohne die Begegnung der Geiſter, die aus Beiden hervortreten ſoll? Der Formenmenſch will den Geiſt aus dem Ceremoniell ſchöpfen; er meint, daß der Geiſt aus ihm von ſelbſt, durch das bloße Beobachten, in ihn komme, ſtatt daß das Ceremoniell dazu dienen ſoll, den eignen Geiſt aus ihm zu wecken. Er thut Handlungen, die der inneren religiöſen Belebung des Chriſten entſprechen; aber er meint, die Handlungen ſeien gut. Dem Chriſten ſind der Gebrauch und die Handlung an ſich Nichts; er übt beide nur aus dem Geiſte, der ein entſprechendes Bild im Aeußern fordert. So iſt alſo der Geiſt das, was den Menſchen innerlich über die Naturgewalt, über die ſinnlichen Triebe, über die Unzufriedenheit mit dem Aeußern und über das Geſetz erhebt; denn die Frucht des Geiſtes iſt die Liebe, und die Liebe kennt kein Geſetz. Alſo Paulus. Die Werke der Tugend können nicht rechtfertigen, denn die Werke hilft das Fleiſch vollbringen; ſondern die wahre innere Tugend ſelbſt würde den Menſchen allein rechtfertigen, und dieſe Tugend iſt durch das Chriſtenthum als Ideal aufgeſtellt. Nicht die Form, der Geiſt nur iſt das wahre Chriſtenthum; nicht an der Form liegt dem Chriſten etwas, ſondern er hält am Geiſte veſt und wandelt in ihm, d. h. alle ſeine Handlungen entſprechen dem Geiſte, denn ſie ſind gar nicht von ihm getrennt, ſie ſind ſtets von ihm durchdrungen und belebt, er würde ſie gar nicht kennen ohne den Geiſt. Nicht die Sinnlichkeit treibt ihn mehr, ihr zu folgen, Genüſſe und Freuden in ihr zu ſuchen, ſondern was er ihr gemäß thut, iſt dem Geiſte nicht fremd und feind und kann nicht böſe ſein. Das Geſetz gebietet ihm

Nichts, denn er achtet das Gute nicht mehr als Gebotenes. Würde er das; ſo hörte es auf, gut zu ſein. Es verbietet ihm Nichts, denn er thut, was er will, und was er will, iſt gut, weil es im Geiſte iſt. — Die Werke des moſaiſchen Geſetzes können den Chriſten nicht rechtfertigen, weil ihn überhaupt keine Werke rechtfertigen, weil er überhaupt gar nicht gerechtfertigt iſt, ſo lange er noch ein Geſetz kennt und ſich daran erinnern muß; denn von ihm iſt die Sünde völlig unzertrennlich, und ſelbſt das Gute iſt im Geſetz nicht gut, ſondern nur im Geiſte. Das iſt unſerer Anſicht nach das Princip in ſeiner reinen Geſtalt, in ſeinem geiſtigen Weſen, wie es Paulus aufſtellt, und in dieſer Geſtalt iſt dieſer 2te Grund mit dem erſtern durch ein gemeinſchaftliches Band vereinigt, forderte aber hier eine Darſtellung um ſo mehr, da jener nur in den einzelnen Stellen beruhete.

Nach dieſer Betrachtung des Schreibens an die Galater ſtellt ſich uns als Reſultat Folgendes dar:

Paulus wollte die Leſer ſeiner Schrift davon überzeugen, daß ſie nicht, wie Mehrere behauptet hatten, und wie ſie ſelbſt in nicht geringer Gefahr waren, zu glauben, das moſaiſche Geſetz zu erfüllen brauchten, und beweiſt ihnen deßhalb, daß das moſaiſche Geſetz den Menſchen nicht rechtfertigt. Dieſer Beweiß ſelbſt indeſſen gründet ſich auf das Princip, daß die Werke der Tugend überhaupt nicht rechtfertigen. Dies wird erläutert und ferner gezeigt, daß der Chriſt die reine Tugend nicht in den Werken ſuchen dürfe, ſondern im Geiſte; daß der Geiſt die Werke innerlich belebt ſchon in ſich ſchließe und daher den Chriſten über alles Geſetz erhebe, weil er das Gute überhaupt nicht um des Geſetzes willen thue, wo es ſchon aufhören müßte, gut zu ſein. Die Werke des moſaiſchen Geſetzes indeſſen entſprechen dem Geiſte gar nicht, ſondern ſeien „ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα," Cap. 4, 9. Darum könnten die guten Handlungen

nimmer aufhören, weil ſie des (inneren) Geiſtes äußeres Bild ſeien; aber ſie müßten immer mehr aus dem Geiſte ſelbſt kommen, immer inniger von ihm durchdrungen ſein, immer mehr aufhören, bloße Form zu ſein, dahingegen bei dem Moſaismus der Geiſt unter der Form erſtickt werde.

C. Ueber einige andere die Rechtfertigung betreffende Stellen in den Schriften des Apoſtels Paulus.

§. 7.

Ueber Epheſ. 2, 8 ff.

Ohne uns bei einzeln hier und da vielleicht hingeſtreuten Bemerkungen, die ohnedies leicht unſern Blicken entgehen könnten, zumal da auch auf ſie als hingeſtreute Bemerkungen kein großes Gewicht wird gelegt werden können, aufzuhalten, mögen uns hier nur noch einige der wichtigern auf unſern Gegenſtand ſich beziehende Stellen beſchäftigen. Zuerſt ſtoßen wir auf

Epheſ. 2, 8 ff. Folgende Gründe mögen unſerer Anſicht, daß Paulus auch hier unter den Werken, die die Rechtfertigung nicht gewähren können, keineswegs die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes verſtanden habe, zur Stütze dienen:

1) Die Leſer ſeiner Schrift waren Heidenchriſten. Das geht aus V. 11 u. 12, wo er auch nicht einmal einiger Judenchriſten als unter den Leſern gemiſcht Erwähnung thut, wo er beſtimmt, geradezu und ohne Ausnahme ſagt: Διὸ μνημονεύετε, ὅτι ὑμεῖς ποτε τὰ ἔθνη ἐνσαρκὶ ꝛc. faſt über allen Zweifel deutlich hervor. Hätte er die Heidenchriſten beſonders anreden wollen, alſo daß allerdings auch Judenchriſten in der Gemeinde zu Epheſus geweſen wären; ſo hätte er ſchwerlich geſagt: διὸ μνημονεύετε, ὅτι ὑμεῖς ꝛc.,

ſondern: δ. μ. ὑμεῖς; οἵ — ἐλέχθητε (ohne Parentheſe,) und V. 12 erſt ὅτι folgen laſſen, wo es ſich der Parentheſe wegen wiederholt findet. Da nun im ganzen Schreiben keine Spur davon zu finden iſt, daß Paulus Veranlaſſung gehabt hätte, die Epheſer zu warnen, daß ſie ſich nicht von phariſäiſchen Judenchriſten möchten irre führen laſſen, wie dies beim Schreiben an die Römer ſo beſtimmt hervortritt, in der Epiſtel an die Galater ſogar mit dem Ausdrucke innern Schmerzes mehrmals ausgeſagt iſt, und wie es überhaupt, ſo wie immer, ſo auch hier, in einer ſo wichtigen einflußreichen Streitſache nothwendig war, die Leſer vor der Belehrung und Warnung mit der Streitſache ſelbſt recht genau bekannt zu machen; ſo haben wir wohl nicht Unrecht, zu fragen: Was ſollte die Aufſtellung einer ſolchen Behauptung für Heidenchriſten, die von ſelbſt doch wahrlich nicht in einen ſolchen Irrthum verfallen konnten? Etwa, um die Gemüther zum voraus zu occupiren? Wäre das nicht voreilig geweſen? Hätten wohl alsdann aus dieſer kurzen Belehrung, inſofern die Leſer ſeine Meinung verſtanden, was doch der Wunſch des Verfaſſers ſein mußte, nicht noch größere Bedenklichkeiten entſtehen können, als Gefahr aus dem vorläufigen Stillſchweigen zu befürchten war? Was ſollten ſie denn damit, daß die Erfüllung des moſaiſchen Geſetzes nicht gerecht machen könne, wenn ihnen das Gegentheil noch gar nicht eingefallen war, wenn ſie, wie leicht zu vermuthen, in ihrem Innern keine Neigung fanden, dem Moſaismus und Phariſäismus nachzuleben, und zu erwarten ſtand, daß der Streit zwiſchen den Juden- und Heidenchriſten über dieſen Gegenſtand vielleicht eben ſo wenig zu ihnen dränge, als er auch bisher ihnen unbekannt geweſen war? Mußte nicht Unkenntniß der Sache ihnen die beſte Schutzwehr gegen Irrthum ſein? Hätte alſo nicht Paulus

zum mindeſten beweiſen müſſen, ſtatt daß er nur behauptet? Wichtiger noch iſt uns der

2te Grund, der Zuſammenhang unſerer Stelle. V. 1 ff. erinnert der Apoſtel die Epheſer daran, wie ſie ehemals (νεκροὶ τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις) todt in Verirrungen und Sünden geweſen ſeien, indem ſie gewandelt hätten nach dem Geiſte, den Sitten dieſer Zeit (κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου,) (als Menſchen dieſer Zeit, als zeitliche, ſinnliche Weſen) nach dem Beiſpiele des Herrſchers über das Reich der Luft, des Geiſtes, der jetzt in den Kindern des Ungehorſams mächtig ſei. Auch ſie (die Juden, denn nun ſagt er „ἡμεῖς") ehemals den Lüſten ihres Fleiſches nachgelebt, den Willen des Fleiſches und der ſinnlichen Begierden vollbringend; ſie ſeien „φύσει" (man verſtehe das Wort, wie man wolle) Kinder des Zorns, wie auch die Uebrigen, geweſen. Aber Gott, reich an Barmherzigkeit ꝛc. habe ſie — damit wird nach der langen Pareenthese von V. 2 an, durch welche das νεκρούς ꝛc. im 1ſten Verſe erklärt worden iſt, der Faden der Conſtruction auf eine, da das „ὁ δὲ Θεὸς — συνεζωοποίησε," von welchem der Acc. „ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς" abhängt, durch die Parentheſe von einander getrennt erſcheint, nicht ſtreng grammatikaliſche Weiſe wieder angeknüpft — Gott habe ſie, die in Uebertretungen todt geweſen ſeien, zugleich mit Chriſto lebendig gemacht; und nachdem nun Paulus wieder in Parentheſe ſich ausgedrückt hat: „χάριτί ἐστε σεσωσμένοι" durch Gnade habt ihr Heil erlangt; ſo fährt er fort: Und er hat euch mit ihm (Chriſto) erweckt und mit ihm in die himmliſchen Dinge verſetzt durch Chriſtum Jeſum, damit er in den kommenden Zeiten den überſchwänglichen Reichthum ſeiner Gnade zeige durch die durch Chriſtum uns erwieſenen Wohlthaten.

V. 8. Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πί-

στεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν· θεοῦ τὸ δῶρον; denn aus Gnade habt ihr Heil erlangt, durch den Glauben, und zwar nicht aus euch; es iſt Gottes Geſchenk.

V. 9. Οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται, nicht aus Werken, damit ſich Niemand rühme.

V. 10. Denn wir ſind ſein Werk, durch Chriſtum Jeſum zu guten Werken geſchaffen, zu welchen uns Gott zuvor bereitet (beſtimmt) hat, daß wir in ihnen wandeln ſollen.

V. 11 — 12 Sie möchten ſich daran erinnern, daß ſie einſt Heiden, nach dem Fleiſche lebend, ohne Chriſto, von der Bürgerſchaft Iſraels getrennt, der durch die Bündniſſe (gegenſeitigen Verſprechungen) entſtehenden Verheißung untheilhaftig, der Hoffnung ermangelnd, ohne Gott in der Welt geweſen ſeien. Jetzt aber ſeien ſie ꝛc.

Nach dieſer Darſtellung des Zuſammenhanges unſerer Stelle iſt nur noch Weniges hinzuzuſetzen. Paulus beruft ſich, Behufs des Beweiſes, daß ſie aus Gottes Gnade durch den Glauben Heil erlangt hätten, auf die vorigen Sünden, auf ihre Schwäche als Menſchen dieſer Zeit, auf ihre Unterwürfigkeit unter die irdiſchen Gewalten. Wie klar iſt daraus die Folgerung, daß ihre Tugend ſie nicht habe rechtfertigen können! In welchem Zuſammenhang, ſollte man denn unſere Stelle auffaſſen, wenn ἔργα ſo v. heißen ſoll, als Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes? „Ihr waret Uebertreter, ſündige Menſchen und habt nun (διὰ τῆς πίστεως) durch das Bekenntniß der chriſtlichen Religion Heil erlangt, nicht aber durch die Werke des moſaiſchen Geſetzes.“ Darin können wir keinen Sinn finden. Und überhaupt iſt es ja gar nicht einmal möglich, bei „ἔργα“ an die Erfüllung des moſaiſchen Geſetzes zu denken, denn die ganze Behauptung wird ja auf die Vergangenheit bezogen. Es heißt ja, daß ſie durch den Glauben, nicht durch die Werke, die Seligkeit erlangt hätten. Das moſaiſche Geſetz aber hatten

ſie niemals erfüllt. Und wenn auch wirklich Judenchriſten unter ſeinen Leſern geweſen wären, redet er die hier an? Bezieht er wenigſtens hier ſeine Behauptung nicht ganz beſtimmt und über allen Widerſpruch erhaben auf die Heidenchriſten? Und wiewohl er ſich ſelbſt oder ſelbſt alle Juden vom 3ten Verſe an mit unter die „einſt Abgewichenen" zählt, in welchem Sinne nennt er ſie ſo? Welcher Ausdrücke bedient er ſich? Was bedeuten die Worte des 3ten Verſes? Der Zuſammenhang und die Ausdrücke beweiſen es evident, daß nur von Uebertretungen des allgemeinen Tugendgeſetzes die Rede iſt, welcher Tadel und kein anderer gegen die Juden nicht minder ausgeſprochen iſt, und daß daraus hergeleitet wird, daß die Werke nicht rechtfertigen konnten und nie können. Ja, wie kann man denn überhaupt die Behauptung auf die Heidenchriſten anwenden, die doch zum mindeſten nicht von den Angeredeten ausgeſchloſſen ſind, wenn auch Judenchriſten unter ihnen geweſen ſein ſollten. Es war auch überall ſehr nöthig, die damaligen Chriſten auf die durch das Chriſtenthum erworbene Seligkeit und die Art und Weiſe, ſie zu erlangen, aufmerkſam zu machen, denn das mußte ja bei Jedem, der zum Chriſtenthume übertreten wollte, die erſte Frage ſein und nachher ſeine Beſchäftigung bis zur völligen Erkenntniß dieſer Wahrheit und der lebendigen Ueberzeugung von derſelben noch lange bleiben. Durch ſie konnten ſie allein jene bewundernswürdige Selbſtverläugnung an den Tag legen, durch ſie allein vor allem Tugendſtolze bewahrt werden, der wie überall nicht dem Menſchen, ſo dem Chriſten am wenigſten ziemet, wiewohl er, der geheime Feind der wahren Tugend, in den Herzen Vieler ſein finſteres Reich hat. Nicht der Werke ſoll der Chriſt ſich rühmen; ſondern iſt er „das Werk Gottes" nicht „durch Chriſtum zu guten Werken geſchaffen?" Wer der Werke ſich rühmt, hat es immer am wenigſten Urſache. Der Tugend-

hafte rühmt ſich ihrer nicht, **erlangt** alſo auch die Seligkeit nicht aus ihnen, weil er am erſten einſieht, wie wenig ſie ihn vor Gott rechtfertigen, ſondern aus dem Glauben.

3) Von nicht geringem Gewichte iſt uns hier auch der Umſtand, daß in unſerer Stelle nicht einmal das Wort „νόμος" gebraucht wird. Sollte denn das Wort „ἔργα" den Leſern ſeiner Schrift ſo geläufig geweſen ſein, daß ſie dabei gleich an die Beobachtung des **moſaiſchen Geſetzes** dachten, gleichſam als ob ſich das von ſelbſt verſtände, als ob es weiter keine Werke gäbe? Wodurch war ihnen denn das ſo geläufig geworden? Und warum drückte ſich Paulus nicht deutlicher aus? Was für einen Grund hatte er wohl, das Wort „νόμος," das doch ſonſt überall in den ſich auf unſern Gegenſtand beziehenden Stellen das **moſaiſche** Geſetz heißen ſoll, hier gar wegzulaſſen? Eine kleine Mühe wäre es wenigſtens zur Verhütung eines großen Mißverſtändniſſes geweſen. Und er ſcheute auch die großen Mühen nicht. Wie wollte er ſich denn gegen den Vorwurf ſchützen, wenn daraus Irrungen entſtanden, die er ſogar leicht abwenden konnte? Daß im Verlaufe der Rede, V. 15, vom moſaiſchen Geſetze die Rede iſt, kann hierauf gar keinen Einfluß mehr ausüben, denn ſchon vom 11ten Verſe an geht offenbar ein anderer Abſchnitt an, und andere Wahrheiten ſind es, die hier erläutert werden.

4) „**Aus Gnade** habt ihr Heil erlangt" ꝛc. Was ſteht der Gnade entgegen? Das moſaiſche Geſetz? Nicht doch! Wenn Gnade eine unverdient erwieſene Wohlthat iſt, (und was iſt ſie denn anders?) ſo kann ihr nur das Verdienſt entgegenſtehen. Und das Verdienſt bei Gott wäre dann die Tugend, aber nicht die menſchliche, wie ſie iſt, wie ſie äußerlich erſcheint, ſondern ihr heiliges, himmliſches, zeitloſes Urbild allein. Die Sendung des Erlöſers war die Gnade Gottes. Das beſtreitet Niemand. Der Glaube an ihn wird

vom Menſchen gefordert, um dieſer Gnade theilhaftig wer-
den zu können. Das iſt unläugbar des Apoſtels durchgän-
gige Anſicht. Warum denn aber nun Gnade, wenn der Glaube das Bekenntniß des Chriſtenthums in Glaube, Geſinnung und That bezeichnet? Wir halten vielmehr dafür, daß Glaube, Geſinnung und That bei dem Chriſten ganz Eins ſind, ganz rein und heilig durchdrungen. Aber wenn man ſie trennen will; ſo ſetzt der Glaube die Geſinnung und That voraus, (S. Col. 1, 21—23; 1 Tim. 1, 13) und er iſt die alleinige Bedingung der Seligkeit. Sollen jene in die Kategorie dieſer Bedingungen mit aufgenommen werden; ſo hört die Seligkeit auf, Gnade zu ſein, denn die Tugend wäre dann Verdienſt, das dem Menſchen gegründete Anſprüche erwirbt. Das kann ſie indeſſen ohnehin nach Phil. 2, 12. 13, welche Stelle wohl nicht anders, als durch wahre, lebendige Auffaſſung der Bedeutung des Glaubens verſtanden werden kann, niemals ſein. Der Glaube aber kann nicht als Verdienſt gerechnet werden, denn ſonſt wäre er wiederum gar kein Glaube. So ſcheint uns der Sinn entſtellt zu werden, wenn man, auch ohne Berückſichtigung des Vorigen, überſetzen oder vielmehr erklären wollte: Ihr habt die Seligkeit durch das Chriſtenthum erlangt, nicht durch die Befolgung des moſaiſchen Geſetzes.

§. 8.

Ueber Phil. 3, 9.

Eine Stelle, die unverkennbar eine unmittelbare Beziehung zum moſaiſchen Geſetze hat, eine Behauptung, deren Sinn unbefangen aufgefaßt, zunächſt dahin lautet, daß die Rechtfertigung nicht aus dem moſaiſchen Geſetze zu erlangen ſei, ſondern durch den Glauben an Chriſtum. Zur Erläuterung und zur Stütze könnte man u. a. die Parallelſtelle Röm. 9, 31, 32 anführen, wo auch klar und unzweideutig

genug ausgeſagt iſt, daß die Juden dem Geſetze der Gerechtigkeit nachjagend, (durch das moſaiſche Geſetz nach Rechtfertigung ſtrebend) zu dem Geſetze der Gerechtigkeit nicht gelangt ſeien, (die Lehre nicht erfaßt,) ſich nicht angeeignet hätten, durch welche allein der Menſch gerechtfertigt wird. Warum? Weil ſie nicht durch Glauben, ſondern durch Werke eines Geſetzes gerechtfertigt werden wollten. Wenn hier ſchon, wie wir ebenfalls unbefangen nicht anders urtheilen können, unſer Princip von der Rechtfertigung wieder klar genug durchleuchtet: daß die Juden die Rechtfertigung nicht hätten erlangen können, weil ſie ſie durch Erfüllung eines Geſetzes hätten erlangen wollen; ſo findet daſſelbe auch Phil. 3, 9 Statt. Denn wenn auch damit in Gedanken das moſaiſche Geſetz bezeichnet wird; ſo iſt es doch offenbar nur ſpecielle Anwendung jenes (negativen) Principes auf die Juden. Daher auch wieder der allgemeine Ausdruck; ſo wie faſt überall die Gegner unſerer Auslegung damit allerdings Recht haben, daß unter dem nicht rechtfertigenden Geſetze von Paulus ſpeciell das moſaiſche verſtanden werde, wie der Zuſammenhang ſo oft unzweifelhaft ausweiſt. Blindes Befangenſein in einem bloßen Vorurtheile müßte uns leiten, wenn wir das nicht zugeben wollten. Aber dieſes Zugeben ſchadet überall der Aufrechterhaltung und Vertheidigung unſerer Anſicht nicht. Denn zur ſpeciellen Betrachtung lag freilich kein anderes, als das moſaiſche Geſetz vor, und nur das wollen und können wir nicht eingeſtehen, daß nur an das ſpeciell vorliegende Geſetz, um deſſen Wirkung es ſich faſt immer handelte, gedacht worden ſei, daß nicht, wie wir im Vorhergehenden betrachteten, der allgemeine Grundſatz überall zum Grunde liege und nicht minder aus dem Zuſammenhange zu erkennen ſei. Der Apoſtel zählt im Vorhergehenden die Vorzüge auf, die er als Jude gehabt und denen er

freiwillig entſagt habe. „Was mir Gewinn war, das habe ich um Chriſti willen für Schaden geachtet, — — — damit ich Chriſtum gewinne und in ihm (lebend) befunden würde, nicht habend meine Gerechtigkeit aus der Beobachtung eines Geſetzes, ſondern ꝛc.“ Wir erkennen, daß Gründe, die ſchon, vielleicht dem Weſen nach mehrmals, angeführt worden ſind, (was wegen der öfters wiederkehrenden, dem Weſen nach einen Inhalt ausdrückenden Stellen, und da ſie in anderer Modification auftreten mußten, billige Nachſicht finden wird, um ſo mehr, da doch jede Stelle für ſich betrachtet werden mußte und unmöglich alle zuſammengefaßt werden konnten) auch hier wieder dieſelbe Kraft haben, daher aber auch gerade übergangen werden können. Dahin gehörte z. B. die Betrachtung 1) des Ausdruckes *δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου*, 2) der Gegenſatz deſſelben *ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν* ꝛc., und wie das Wort *πίστις* eben hier auf eine von uns immer urgirte Weiſe ſo klar erläutert wird, daß es nämlich nicht das Bekenntniß der chriſtlichen Religion in Glaube, Geſinnung und That, ſondern weiter Nichts, als Glaube bezeichnet. Möchte doch deshalb der 10te Vers die wohlverdiente Würdigung finden: *Τοῦ γνῶναι αὐτὸν, καὶ* ꝛc.! Wir aber brauchen gewiß nicht zu fragen: Was heißt „*γνῶναι Χριστὸν*“? Wenigſtens heißt es nicht „ſeine Lehre befolgen,“ wiewohl eben durch dieſes Befolgen er ſelbſt erſt erkannt wird, wiewohl es Bedingung des Glaubens (aber nicht Inhalt deſſelben!) iſt. Nicht unwichtig ſcheint uns beſonders 3) der Zuſatz *ἐμὴν* zu *δικαιοσύνην*, V. 9. Iſt das nicht eine Hinweiſung auf die Wahrheit, daß das Bemühen, durch Erfüllen eines Geſetzes die Rechtfertigung vor Gott erlangen zu wollen, ohne zu dem beſeligenden Glauben ſeine Zuflucht zu nehmen, ſelbſtſüchtiger Natur, die vermeinte Rechtfertigung ſelbſt ſelbſtſüchtig ſein würde, alſo in ſich ſelbſt ſich wider-

ſprechen, in ihrem eignen Begriffe zuſammenſtürzen müßte? Wahrlich, wir müſſen in dieſem einzigen Worte den Ausdruck einer hohen Wahrheit erkennen! Wer durch ſeine Tugend gerecht werden will, wer ſeine Tugend für ſtark genug hält, oder wer wenigſtens ſo tugendhaft jemals zu werden meint, daß er Anſprüche auf Rechtfertigung vor dem heiligen Gotte haben werde, wer nicht innig und lebendig von dem Gefühle durchdrungen iſt, daß er der Gnade bedürfe und durch das vertrauensvolle Veſthalten an der Gnade allein beſeligt werden könne, wer ſo ſeine Selbſtſucht, — denn anders kann es doch Nichts ſein! — ſo unverkennbar in den innerſten, unklaren, mit ſich ſelbſt nie einigen, auf Selbſterkenntniß, wahre Schätzung und beſcheidene Würdigung des ſchwachen Menſchenweſens einen Schatten werfenden Gefühlen und den aus ihnen entſpringenden Handlungen an den Tag legt; der möge ſeine Rechtfertigung haben, der weiß es nicht, was ſie iſt, weil er ſich ſelbſt und ſein Streben nicht verſteht, der findet nicht die wahre Rechtfertigung, die δικαιοσύνην τὴν ἐκ θεοῦ, τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ. Das Alles und nicht weniger finden wir in dem Worte „ἐμὴν," ohne glauben zu können, daß wir in unſern Folgerungen zu weit gingen, ohne auch zu läugnen, daß der Apoſtel (und das war und bleibt ja auch nie anders denkbar!) mit dem „ἐμὴν δικαιοσύνην" ſpeciell diejenige verſtanden habe, deren falſches Weſen er erreicht haben würde, wenn er am moſaiſchen Geſetze veſtgehalten hätte. Er hätte ſeine Rechtfertigung gehabt. Nun, iſt denn die obige Anwendung nicht folgerecht? Iſt es zu läugnen, daß der Geſichtskreis ein weiterer, höherer iſt, als der des moſaiſchen Geſetzes?

§. 9.

Ueber 2 Tim. 1, 9.

Eine Stelle die von den Gegnern unſerer Anſicht ſchwerlich zum Beweiſe angeführt werden würde. Deshalb brauchen wir aber auch nicht auf umſtändliche Vertheidigung der unſrigen einzugehen, weil 1) das „οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν,“ wobei ebenfalls, wie bei Epheſ. 2, 9, nicht einmal der Zuſatz „τοῦ νομόυ“ gebraucht iſt, 2) das „κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων“ ſich aus dem Vorigen dem Weſen nach ſo deutlich erläutert, daß es uns einer Erörterung hier gar nicht zu bedürfen ſcheint. Schon gleich die Betrachtung der folgenden Stelle, der letzten in den Schriften des Apoſtels Paulus, die wir als zu unſerm Zwecke bezüglich hervorheben zu müſſen glaubten, wird dieſe allenfalls erforderliche Auslegung, weil ihr Inhalt ſogar noch klarer für uns zu ſprechen ſcheint, rückwirkend deutlich genug, glauben wir, enthalten.

§. 10.

Ueber Tit. 3, 4—7.

„Als (aber) die Güte und Menſchenliebe Gottes, unſeres Erretters, erſchien, erlöſete er uns, nicht wegen der in Gerechtigkeit von uns gethanen Werke, ſondern nach ſeiner Barmherzigkeit durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heiligen Geiſtes, welchen er über uns reichlich ausgoß durch Jeſum Chriſtum, unſern Heiland, damit wir gerechtfertigt durch ſeine Gnade nach der Hoffnung Erben des ewigen Lebens würden.“ — Wir empfehlen Folgendes zur Prüfung:

1) Was ſoll dieſe Belehrung in einem Schreiben, das ſowohl unmittelbar an einen Heidenchriſten gerichtet war, als auch Niemandem anders, als Heidenchriſten, beſtimmt

ſein konnte; denn Titus ſollte den Inhalt deſſelben gleichſam als Anweiſung betrachten, was und wie er lehren ſollte, ſ. V. 8. Nun findet ſich aber nicht die geringſte Andeutung, daß die Kretenſer ſich auch hätten zu jenem Irrthume verführen laſſen, oder daß ſie nur in Gefahr dazu geweſen wären. Wozu nun dieſe Belehrung, die noch dazu gar kein Kennzeichen eines polemiſchen Zweckes in ſich trägt? Denn

2) warum iſt ſie denn ſo allgemein, ſo gar allgemein aufgeſtellt? Warum ſind denn die Ausdrücke nicht beſſer gewählt, um leicht möglichen Irrthümern vorzubeugen? Paulus iſt ja ſonſt — man möchte ſagen — ſo ängſtlich in der Wahl der Worte, nimmt bei'm Schreiben gleich auf mögliche Verdrehung und falſche Auslegung derſelben Rückſicht und begegnet beiden. Warum ſagt er denn nun hier gar: Οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ? Was iſt denn die δικαιοσύνη? Das moſaiſche Geſetz? Oder ſoll es etwa die durch das moſaiſche Geſetz vermeintlich erlangte Rechtfertigung bedeuten? Das hieße doch wieder den Worten gar zu ſehr Zwang anthun, zumal da weder vorher noch nachher vom moſaiſchen Geſetze die Rede iſt. Dem widerſpricht auch der vorhergehende 3te Vers deutlich: „Denn auch wir waren ehedem unweiſe, ungehorſam, verirrt, mancherlei Begierden und Lüſten dienend, in Bosheit und Neid lebend, haſſenswürdig und einander haſſend.“ Lauter Ausdrücke, die die Fehler und Gebrechen der vorigen Zeit bezeichnen, denen alſo nur die guten Handlungen überhaupt entgegenſtehen können. Alſo der ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, der guten Werke, das ſieht man daraus, waren wenige, ſie ſelbſt unvollkommen genug. Was kann denn daraus anders gefolgert werden, als daß ſie die Rechtfertigung nicht aus der Tugend, ſondern aus Gnade erlangt hätten! Wahrlich, die Ausdrücke, deren ſich der Apoſtel hin und wieder bedient, und der Zuſammenhang, in welchen er die

Belehrung über eine der wichtigſten Wahrheiten des Chriſtenthums bringt, ſcheinen faſt ohne eine ſehr gründliche Unterſuchung auf die von uns angenommene Anſicht hinzuführen.

3) Was ſteht den ἔργοις τοῖς ἐν δικαιοσύνῃ entgegen? Die ἔργα ἐν Χριστῷ, ſollte man denken, wenn jene die Werke des moſaiſchen Geſetzes ſind. Nein, ſondern ὁ ἔλεος, ein Begriff, der alle Anſprüche ausſchließt. Wie vereinigt ſich damit die Behauptung, daß die chriſtliche Tugend, die ſich vielmehr, ohne Bedingung zu ſein, bei dem wahren Glauben von ſelbſt verſteht, eine der erſten, wohl gar die erſte, wichtigſte und unumgänglichſte Bedingung der Rechtfertigung ſei?

4) Was iſt aber das „λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου? Es kommt viel auf dieſen Ausdruck an, denn durch dieſes λουτρὸν ſollen wir gerechtfertigt werden. Die Erklärung dieſes Ausdruckes indeſſen ſcheint unzweifelhaft zu ſein, denn der Apoſtel erklärt ſelbſt. Es wird nicht die durch das wahre Chriſtenthum nothwendig bewirkte Beſſerung und Reinigung des Herzens darunter verſtanden, ſondern der Glaube, der ſich auf die Gnade Gottes ſtützt. V. 7. Ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρόνομοι γενώμεθα κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Alſo nach der Hoffnung, nach dem zuverſichtlichen Glauben, (was iſt hier die Hoffnung anders, als das furchtloſe, freudige Sichaneignen der Gnade? Eine Erklärung die durch das dabei ſtehende τῃ ἐκείνου χάριτι gerechtfertigt erſcheint.) nach der Hoffnung werden wir Erben des ewigen Lebens, gerechtfertigt durch Gottes Gnade. Will man aber obige Worte überſetzen: „damit wir gerechtfertigt durch ſeine Gnade Erben des der Hoffnung nach ewigen Lebens werden;“ ſo muß man wegen des Ausdruckes „der Hoffnung nach“ das ewige Leben in ſeiner eigentlichen Bedeutung als ewige Fortdauer und zugleich wegen des Wor-

tes „Erben“ in ſeinem tropiſchen Sinne als ewige Seligkeit nehmen. Wieder eine Feſſel, in welche die Worte geſchmiedet werden, abgeſehen davon, daß die Worte „der Hoffnung nach“ dann als ein ſehr matter Zuſatz erſcheinen. Der außerchriſtliche Zuſtand war alſo ein Zuſtand ohne die Hoffnung (Epheſ. 2, 12) die ihren Anker in der Gnade findet, und das λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου iſt die heilige Weihe zum Glauben. Daher auch Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geiſtes. Das innerſte Menſchenweſen wird durch den Glauben wiedergeboren und erneuert, und dieſer Glaube wird in der und durch die Ausgießung des heiligen Geiſtes begründet. Jedenfalls brauchen wir nur auf die Wörter „χάρις“ und „ἐλπὶς“ mit der Verbindung, in welcher ſie ſtehen, zu verweiſen, um wenigſtens inſoweit, daß die παλιγγενεσία und ἀνακαινώσις nicht unmittelbar die Reinigung von Sünden bedeuten, weil der 7te Vers doch immer in unmittelbarer Folge von jenen beiden Ausdrücken ſteht, alſo zu deren Erklärung nothwendig beitragen muß, und weil er auf den chriſtlichen Glauben und das Bedürfniß der Gnade nicht nur hinweiſt, ſondern ſie an ſich und beſtimmt bezeichnet, unſer Urtheil als gerecht und conſequent zu begründen. Das findet auch ſeine Beſtätigung noch darin, daß dieſes λουτρὸν ꝛc. die καλὰ ἔργα erſt zur Folge hat, V. 8. Wie alſo, wenn es die Beſſerung des Gemüthes bedeutete? Wozu dann dieſe Tautologie, zum mindeſten dieſes unnütze Hinzufügen von Ermahnungen? Aber zum Veſthalten an der Gnade durch den Glauben war das von höchſter Wichtigkeit, damit ſie ſein wahres Weſen nicht in Irrthümern der Gedanken, Gefühle und Thaten verlören. Die καλὰ ἔργα müſſen alſo immer das beſte Zeugniß des Glaubens ſelbſt ſein. Denn im unreinen Gemüthe iſt ſeine himmliſche Wohnung nicht; die unerſchütterliche Hoffnung der Gnade be-

dingt die Tugend. Aber je veſter der Glaube, deſto tiefer gewurzelt das Gefühl der Schwäche, und wiederum deſto reiner und ſelbſtſuchtsfreier und klarer die Tugend, denn der menſchlichen Tugend ſicherſte Grundlage iſt eben das Gefühl der Schwäche, und dieſes hat ſeine Quelle im lautern Glauben.

D. Exegetiſche Beurtheilung der Stelle Jac. 2, 24.

§. 11.

Allgemeiner Geſichtspunkt der folgenden Betrachtung.

Gemäß der Beurtheilung der geiſtigen Ausbildung des Apoſtels Jacob wird es uns leicht ſein, die bezeichnete Stelle nach ihrem wahren Sinne zu würdigen. Was ein Mann, der nicht in die Tiefe der Speculation hinabſteigt, der ſich mit der Wahrheit begnügt, die einfach im lautern Menſchenweſen begründet iſt, — was ein ſolcher Mann lehrt, wird eben ſo einfach, als die Wahrheit ſelbſt iſt, am beſten verſtanden. Darum würde es nur verwirren, wenn man tiefe Bedeutung und inhaltſchweren Sinn in Worten ſuchen wollte, die von einem Manne geſprochen wurden, der keineswegs ein tiefer Denker und deſſen Geiſt ſo leicht und einfach aufzufaſſen iſt. So wollen wir denn ohne alle ängſtliche Rückſicht auf möglichen Widerſpruch der beiden Meinungen der Apoſtel Paulus und Jacob über unſern Gegenſtand, ohne künſtlich und gezwungen die Einheit der Lehren des Evangeliums retten zu wollen, ohne auch nur den Geſichtspunkt, von welchem Paulus ausgeht, vorläufig im Auge zu behalten, vorurtheilsfrei, hoffen wir, und unbefangen die bezeichnete Stelle betrachten. Ueberhaupt ſcheint es uns, als ob das Bemühen ſchon, die Einheit zweier Anſichten zu rechtfertigen oder zu beweiſen, die ſich, wie das innerſte Gefühl oder die unmittelbare, unbefangene Be-

trachtung lehrt, widerſprechen oder zu widerſprechen ſchei=nen, keine andere als eine künſtliche und gezwungene Ein=heit hervorbringen könnte. Dies Bemühen muß ängſtlich ge=nannt werden; denn wie? ſo dachte man immer, wenn die zuverläſſig authentiſchen Quellen der chriſtlichen Religions=lehre Widerſprechendes, zumal in einer der allerwichtigſten Lehren des Chriſtenthums, lehren ſollten? Wie ſtände es dann mit der göttlichen Auctorität der neuteſtamentlichen Bü=cher? Von welchen unberechenbaren Folgen müßte das für die chriſtliche Dogmatik ſein? Und was für Folgen könn=ten das anders ſein, als traurige, wenn die chriſtliche Re=ligionslehre hinfort ihrer Quelle ermangeln ſollte? Iſt aber, ſo fragen wir, ein ſolches Bemühen nicht befangen und vor=urtheilig? Geht es nicht von einer Seite aus, von wel=cher das Forſchen nach Wahrheit niemals ausgehen ſoll, nicht aus dem ſelbſteinigen Grunde, ſondern von einem Ur=theile, das die Freiheit der Unterſuchung hemmt und am Ende, wenn es ſeinen Gehalt nicht im reinen und ungeſcheu=ten Forſchen findet, ohne langes Widerſtreben aufgegeben werden ſollte? Denn wenn ich die göttliche Auctorität der neuteſtamentlichen Bücher nicht mit der reinſten Gewiſſen=haftigkeit in der Tiefe meines Gemüthes anerkennen kann; ſo will ich Nichts von ihr wiſſen. Muß doch Wahrheit im=mer Wahrheit bleiben, und ihr allein gebührt die Krone. Beſorgniß aber kann keine erwecken. Sonſt wäre ſie eben keine Wahrheit; S. 30. Nein, unſer Bemühen ſoll es nicht ſein, den vermeintlichen Widerſpruch zu heben, und ſo glauben wir, wenn wir ſelbſt Manches zugeſtehen müſſen, was auf den erſten Blick ihn erſt recht zu beveſtigen ſcheint, die wahre Einheit beider Anſichten auf eine Weiſe herzuſtel=len, die uns die natürlichſte ſcheinen muß.

Vor Allem beſchäftige uns eine Frage, deren Wichtig=keit unverkennbar iſt, und deren Bejahung oder Verneinung

zur folgenden Würdigung des geſammten Zuſammenhanges unſerer Stelle ſehr viel beitragen muß: Wußte Jacob die Anſicht des Apoſtels Paulus über die Rechtfertigung und wollte er dieſe Anſicht erläutern oder widerlegen? Oder ſtimmt ſeine Belehrung nur zufällig mit der pauliſchen nicht überein? Ohne Zweifel wußte er ſie! Die Gründe, die das zum mindeſten höchſt wahrſcheinlich machen, werden im Folgenden hervortreten, wiewohl vielleicht Niemand daran zweifelt. Wichtiger ſcheint die Unterſuchung darüber, ob er die pauliſche Anſicht erläutern oder widerlegen wollte, ob er ſelbſt mit Paulus einverſtanden war oder ihn gar nicht verſtand. Ein dritter Fall, daß er ihn verſtand und widerlegen wollte, ſcheint übergangen werden zu können, denn wer ihn recht verſteht, will ihn nicht widerlegen, kann ihn gar nicht widerlegen wollen. Darin müſſen Alle einig ſein, auch Rationaliſten und Supranaturaliſten. Für beide iſt die pauliſche Anſicht Gottes Offenbarung, nur freilich in verſchiedenem Sinne. Jenen redet Paulus aus dem ewigen Urquell der Wahrheit, aus der Vernunft. Dieſe, die Supranaturaliſten, haben ſich an die Auctorität zu halten, ſie mögen ſie verſtehen, oder nicht. Es wird nicht gar ſchwer zu entſcheiden ſein, ob Jacob erläutern oder widerlegen wollte, wiewohl wir uns nur auf den Inhalt der Rede ſelbſt ſtützen und aus ihm ſchließen können. Das Erſtere würde Statt finden, wenn er die pauliſche Anſicht klar verſtanden und geglaubt hätte, vor dem todten Glauben deswegen ſo warnen zu müſſen, weil das pauliſche Glaubensſyſtem dieſen gefährlichen Irrthum zur Folge haben könnte, weil er glaubte, das Chriſtenthum könnte dadurch in ſeinen veſteſten Grundlagen erſchüttert, die Chriſten verleitet werden zu meinen, daß ſie der Werke entbehren könnten, — ein Irrthum, zu welchem Menſchen, die ſich ſelbſt nicht verſtehen oder verſtehen wollen, vielleicht nicht ſelten geführt worden ſind,

ohne daß aber darum die hohe Anſicht den mindeſten Vorwurf oder Tadel verdient, denn das Heilige wird ja überall von dem Geiſte der Selbſtſucht mißverſtanden und entſtellt. Nein, das war Jacobs Abſicht nicht, von dieſem Geſichtspunkte können wir ſeine Belehrung nicht auffaſſen. Er verſtand die pauliſche Anſicht nicht und wollte ſie widerlegen. Das wird uns durch das Folgende wahrſcheinlich.

§. 12.

Specielle, begründende Betrachtung der obigen Anſicht.

Daß Jacob die Anſicht des Apoſtels Paulus kannte, wird wohl Niemand bezweifeln wollen. Die Schriften der Apoſtel waren ſchon damals, während ihres Entſtehens, (und daraus läßt es ſich auch wohl allein erklären, daß ſie dem Sturme der Zeiten widerſtanden und ſich größtentheils bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Wie wäre das möglich geweſen, wenn ſie vielleicht nur im Originale in den Händen der Leſer, an die ſie gerichtet, geblieben, nicht abgeſchrieben, nicht verbreitet worden wären?) nicht bloß für die Chriſtengemeinden beſtimmt, an die ſie gerichtet, deren Bedürfniſſen ſie unmittelbar angemeſſen waren und denen ſie von der Hand des Verfaſſers aus überbracht wurden, ſondern ſie hatten auch den wichtigen Nebenzweck, in die Hände möglichſt vieler Bekenner des Chriſtenthums in andern nahen oder entfernten Gemeinen zu kommen. Col. 4, 16; 1 Theſſ. 5, 27. Wie ließe ſich auch erwarten, daß die Apoſtel, die, wie ſo viele Beiſpiele zeigen, auf ihr gegenſeitiges Wirken für die Verbreitung der chriſtlichen Religion ſo ſehr aufmerkſam waren und, wie ſich von ſelbſt verſteht, wegen des hohen Intereſſes an der Menſchheit heiligſter Sache ſein mußten, von einer ſolchen Schrift, wie das Schreiben an die Römer, nichts ſollten erfahren, ſie nicht ſollten in die Hände bekommen haben? Die Frage über die

Zeit der Abfaſſung der Schriften der beiden Apoſtel erſcheint uns indeſſen, wiewohl wir die Epiſtel Jacobs in ſpätere Zeit zu ſetzen uns genöthigt ſehen, dennoch ſo wichtig nicht. Denn wenn auch, wie wir bezweifeln, das Gegentheil bewieſen werden könnte; wer kann bei der wachſamen Aufmerkſamkeit der Apoſtel auf ihr Lehren und Handeln, von der ſo viele Beiſpiele zeugen, daß ſie des Beweiſes nicht bedarf, läugnen, daß Jacob die pauliſche Anſicht und Lehrmethode gekannt habe? Der ganze Abſchnitt von der Rechtfertigung durch den Glauben und die Werke trägt, wie wir uns nicht anders überzeugen können, zu unverkennbar den Charakter des Widerlegens an ſich, als daß wir ſelbſt rückſichtlich der Beweisführung, deren ſich Paulus bediente, anders urtheilen können, als daß Jacob von dem Allen wohlunterrichtet war. Das alſo vorausgeſetzt, was in der folgenden Unterſuchung noch klarer werden wird, dient uns Folgendes zur Begründung unſerer ausgeſprochenen Anſicht, daß Jacob die Lehre des Paulus nicht verſtand und darum widerlegen wollte:

1) Warum erläutert Jacob die pauliſche Anſicht gar nicht? Weil er ſie nicht kannte, kann wahrlich Niemand antworten, der ſich im Geiſte in die Zeiten der Apoſtel verſetzt und das betrachtet und erwägt, was der unbefangenen Betrachtung ſo klar vorliegt. Er erläutert nicht, er warnt nur vor dem todten Glauben und legt den lebendigen an's Herz, der mit den Werken verbunden ſei. Warum nennt er den Namen des Paulus nicht, wenn er mit ihm einverſtanden war? Warum lehrt er nicht, daß die Anſicht deſſelben ſo oder ſo aufgefaßt werden müſſe, daß ſie keineswegs den gefährlichen Irrthum lehre, den Manche darin finden möchten, daß auch Paulus die Werke nicht von dem Glauben, ſondern nur von den unmittelbaren Bedingungen der Rechtfertigung und das mit vollem Rechte trenne und

ausſchließe? Das Alles unterläßt er, denn ein öffentliches Auftreten gegen ihn, ein Streit unter den Apoſteln ſelbſt über die erſten Wahrheiten des Chriſtenthums mochte ihm entweder zu bedenklich ſein (wiewohl wir Gal. 2, 11 ff. ein ähnliches Beiſpiel finden, das, wenn es auch nur Handlungen, nicht Lehren betraf, doch in klarer Verbindung mit Geſinnung und Anſicht ſteht, ohne daß es der Sache des Chriſtenthums geſchadet hätte, was es freilich auch nicht konnte, wenn das Chriſtenthum die freien Rechte der Vernunft nicht unterdrücken will) oder er fand es doch nicht nöthig, wollte kein Aufſehen machen und brauchte es nicht, da es hier nur die Sache, nicht die Perſonen betraf. In einer Erläuterung indeſſen iſt nicht abzuſehen, warum er nicht ganz offen zu Werke ging, denn das wäre wohl ohnehin ein Haupterforderniß der Erläuterung.

2) Unerklärlich mußte uns ohne unſere Anſicht der Umſtand, und die Art und Weiſe erſcheinen, wie Jacob ſich zur Beweisführung gerade wieder des Beiſpiels Abrahams, wie Paulus Röm. 4, bedient. Wie kam er dazu? Warum zeigte er an dieſem Beiſpiele gerade, daß der Glaube mit den Werken verbunden ſein müſſe, ja daß der Menſch durch die Werke gerechtfertigt werde? Und wie zeigt er das? Paulus ſagt kurz und einfach Röm. 4, 2: Εἰ γὰρ ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν. V. 3. Τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἐπίστευσε δὲ ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ελογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Darin iſt keine Oppoſition gegen Jacob zu erkennen, ſondern nur Erläuterung und Beweis ſeiner eignen Anſicht. Wie drückt ſich Jacob dagegen aus? Mit einer Frage beginnt er ſeine Beweisführung, V. 21, daß Abraham durch die Werke gerechtfertigt worden ſei, weil er ſeinen Sohn Iſaak opfern wollte. Die von Paulus citirte Stelle aus dem A. T. ſtand ihm nun

noch entgegen, und er giebt ſeiner Demonſtration und jener Stelle nun die Wendung, daß, wenn auch Abraham (wiewohl er eben erſt geſagt hatte, er ſei durch die Werke gerechtfertigt worden, ohne des Glaubens Erwähnung zu thun, und nun, V. 22, was ſich ſchwer mit dem Zuſammenhange verbindet, ſich alſo ausdrückt: Βλέπεις, ὅτι ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ) durch den Glauben gerechtfertigt worden ſei, doch durch die Werke ſein Glaube vollkommen geworden ſei. Somit glaubte er die Schwierigkeit überwunden zu haben und ſagt V. 23: Καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα ꝛc. Warum zeigt er nicht vielmehr hierbei, wenn auch in einer als von ihm ausgegangen zu betrachtenden Belehrung, wenn auch ohne directe Beziehung auf Paulus, deſſen Anſicht in einem mit der ſeinigen nicht ſtreitenden Lichte? Statt deſſen iſt er bemühet, ſie als irrthümlich darzuſtellen, und das an demſelben Beiſpiele, wie Paulus zu zeigen, alſo, anders können wir nicht urtheilen, die Gründe deſſelben in ihrer Richtigkeit aufzudecken.

3) Auch die andern Beweiſe, deren er ſich bedient, geben daſſelbe Zeugniß. Wir wollen im beſondern hören, wie er argumentirt:

V. 14—23. Was iſt der Nutzen, meine Brüder, wenn Jemand ſagt: er habe den Glauben und hat doch die Werke nicht? Kann wohl der Glaube ihn erlöſen? Wenn etwa ein Bruder oder eine Schweſter der Kleidung oder der täglichen Nahrung ermangelte, und es ſagte ihnen Jemand von euch: Lebet in Frieden (es gehe euch wohl!) wärmt euch und ſättigt euch! ihr gebet ihnen aber nicht das Nothwendige des leiblichen Lebens; worin beſteht da der Nutzen? So iſt auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, an ſich ſelbſt todt. Aber es möchte Jemand ſagen: Du haſt Glauben und ich habe Werke. — Zeige mir deinen Glauben ohne deine Werke; ich aber will dir aus meinen Werken meinen

Glauben beweiſen. Du glaubſt, daß ein Gott iſt. Du thuſt wohl! Auch die Teufel glauben es und zittern. Willſt du erkennen, eitler Menſch, daß der Glaube ohne die Werke todt iſt? Würde nicht Abraham, unſer Vater, aus Werken gerechtfertigt, als er ſeinen Sohn Iſaak zum Opfer führte? Siehſt du wohl, daß der Glaube zu ſeinen Werken mitwirkte, und daß der Glaube aus den Werken vollendet (vollkommen gemacht) wurde? Und es wurde die Schrift erfüllt, welche ſagt: Abraham hatte Glauben an Gott und es ward ihm zur Gerechtigkeit angerechnet und wurde Gottes Freund genannt.

V. 23. Seht ihr, daß der Menſch aus Werken gerechtfertigt wird und nicht aus dem Glauben allein?

V. 25. Wurde nicht auf gleiche Weiſe auch die Hure Rahab aus Werken gerechtfertigt, da ſie die Boten aufnahm und auf einem andern Wege entließ? V. 26. Denn gleichwie der Leib ohne Geiſt todt iſt, ſo iſt auch der Glaube ohne Werke todt.

Wer ſollte nicht vollkommen von der Wahrheit dieſer Worte überzeugt ſein? Gewiß, auch Paulus trug keinen Augenblick Bedenken, das Alles wahr und gut zu heißen. Wer ſieht aber nicht zugleich das Bemühen, in Oppoſition gegen Paulus aufzutreten? Schon im erſten Verſe dieſer Betrachtung iſt das Princip dieſer ſeiner Oppoſition, das nachher erläutert und bewieſen wird, klar ausgeſprochen. Dann geht er über zu Beiſpielen aus dem gemeinen Leben und zeigt, wie der Chriſt, der ſeine Wünſche für die Wohlfahrt Anderer nicht durch die That unterſtütze, keinen Nutzen ſtiften könne und folgert daraus die nothwendige Verbindung des Glaubens mit den Werken. (Man erkennt aus dieſer Argumentation aus einem vergleichenden Beiſpiele, denn Argumentation iſt es doch jedenfalls, den unwiſſenſchaftlichen Geiſt, der freilich durch die ganze Betrachtung

hindurchleuchtet. Ueberhaupt faßt er die Bedeutung des Worts „Glaube“ offenbar nur einſeitig auf. Denn daß die δαιμόνια an Gott glauben, das iſt die pauliſche πίστις wahrlich nicht. Jacob verſteht unter Glauben hier nur die unabweisbare Offenbarung deſſelben durch die Vernunft, die gleichwohl mit dem Bemühen verbunden iſt, ſie durch eitle Speculation abzuweiſen. Auch das bewieſe, wenn es eines Beweiſes bedürfte, unſere Beurtheilung des Apoſtels, wie er das Wort „Glaube“ auf eine nicht wiſſenſchaftlich begründete und daher unter Menſchen, die der wiſſenſchaftlichen Ausbildung ermangeln, wohl faſt allgemein angenommene Weiſe auffaßt, vom hiſtoriſchen Glauben zunächſt ausgehend.) Eine neue Wendung ſeiner Beweisführung tritt V. 18 hervor, indem er den Grundſatz aufſtellt: man könne ſeinen Glauben ohne Werke gar nicht darthun. Eben ſo ſehr ſucht er auch V. 20 ff. durch die Stellung der Worte ſeine Anſicht den Leſern ſeiner Schrift einzureden. Das „ἄνθρωπε κενὲ,“ das „βλέπεις, ὁρᾶτε“ ſollte ſie aufmerkſam machen auf den gefahrvollen Zuſtand innerer Selbſttäuſchung. Alſo Nichts, als Beweisführung, nicht ohne Mühe geſuchte Gründe zur Widerlegung der fälſchlichen Meinung, wie ſie gleich V. 14 mit den Worten: „Ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν rc. bezeichnet wird. Wer war denn in dieſem Wahne befangen? Waren ſolche irrthümliche Meinungen verbreitet, warum ſchweigt die Geſchichte ſo gänzlich davon? Und wenn das abgewieſen werden kann, wie will man es abweiſen, daß er ſelbſt ſo gänzlich davon ſchweigt? Paulus tritt immer offen rügend gegen ſeine Schüler auf, wo Veranlaſſung dazu war; warum Jacob nicht? Warum fing er nicht damit an und baute ſeine Belehrung, Ermahnung und Warnung darauf? Wir können nicht anders, als darin eine Beſtätigung finden, daß er nur die pauliſche Anſicht widerlegen und ſeine Schüler vor möglichen Irrthümern

warnen wollte. Zu dem Beiſpiele Abrahams fügt er noch das Beiſpiel der Rahab, worauf wir, ohne die Wahrheit ſeiner Worte läugnen zu wollen, dennoch mit dem Verfaſſer des Schreibens an die Hebräer, in welchem wir den Geiſt des Paulus oder doch einen ihm ſehr nahe verwandten Geiſt erblicken, antworten möchten: Durch den Glauben kam Rahab nicht in's Verderben mit den Ungläubigen, als ſie die Kundſchafter gaſtfreundſchaftlich aufnahm. Hebr. 11, 31. Dann ſchließt er mit der einfach ausgedrückten hohen Wahrheit: Gleichwie der Leib ohne Geiſt todt iſt, ſo iſt auch der Glaube ohne Werke todt. — Wir fanden es nöthig den Lauf der Betrachtung ſo anzugeben, auf die Wendungen, deren er ſich bedient, aufmerkſam zu machen, und berufen uns hierbei, außerdem, daß wir das nothwendig offene Auftreten, die unmittelbar an die Leſer, welche hätten angeredet, auf die Irrthümer, deren ſie ſich ſchuldig gemacht, aufmerkſam gemacht werden müſſen, gerichtete, warnende und ſtrafende Rüge vermiſſen, ebenſowohl auf den Gang, den die Betrachtung nimmt, und der zum Verſtändniſſe unſerer Anſicht entwickelt werden zu müſſen ſchien, als auch darauf, daß ſie, wie ſchon erhellet, bloße Belehrung iſt.

Es geht aus dem Ausdrucke unſerer Ueberzeugung ſchon deutlich hervor, daß wir urtheilen, daß Jacob, während er die pauliſche Anſicht widerlegen wollte, ſie nicht verſtand. Wiewohl der Sache kein Eintrag geſchehen kann, wenn man ſich dahin entſcheidet, daß er nur vor dem todten Glauben warnen wollte, und wiewohl unſere Unterſuchung auf denſelben Hauptgrundlagen beruhen würde, wenn wir auch annehmen wollten, daß er nicht gewußt habe, daß Paulus die Rechtfertigung von dem Glauben, nicht von den Werken abhängig mache, weil es die Sache und keineswegs die Perſonen betrifft; ſo mußte uns doch unſere Beurtheilung,

wie wir ſie im Vorigen niederlegten, dahin führen, uns noch außerdem, daß Jacob dieſe Anſicht widerlegen will, dafür zu entſcheiden, daß er auch gegen Paulus auftritt. Auch daraus indeſſen läßt ſich für die apoſtoliſche Auctorität durchaus nichts Nachtheiliges ſchließen. Denn eine wichtige Frage iſt noch zu beantworten.

Widerſprechen ſich beide Stellen, Röm. 3, 28 und Jac. 2, 24? Wir verneinen auf's Beſtimmteſte. Es ſcheint dem Gange der Betrachtung angemeſſen und zu unſerm Zwecke, der theilweiſe, was das Widerſprechen beider Stellen anbelangt, für den aufmerkſamen Leſer ſchon erreicht iſt, alſo daß nur das Reſultat noch kurz dargeſtellt zu werden braucht, am leichteſten führend, wenn wir unſere Anſicht, wie wenig dadurch die apoſtoliſche Auctorität gefährdet werden kann, vorausgehen und jenes eben bezeichnete Reſultat, das ſich der Betrachtung enge anſchließen wird, folgen laſſen.

§. 13.

Beweis, daß durch die aufgeſtellten Grundſätze die apoſtoliſche Auctorität nicht gefährdet wird.

Beide Apoſtel reden aus dem innerſten gottbelebten Bewußtſein. Klar ruht in der heiligen Tiefe des Menſchenweſens, wo ſie nicht durch Verirrungen einſeitiger Bildung, als durch Bildung des Verſtandes auf Koſten des Gefühles, das immer unmittelbar ſich ankündigt, oder umgekehrt durch Bildung dieſes auf Koſten des Verſtandes, d. h. mit Hintanſetzung deſſelben, mit Verkennung der gleichen Rechte, die er mit dem Gefühle hat, und was noch mehr, als dieſes, wiewohl die Gränzlinie zwiſchen Beiden nicht ſcharf gezogen werden kann, durch Verirrung in Selbſtſucht, durch Verkennung der heiligen Pflicht verhüllt, niedergedrückt und entſtellt wurde, — klar ruhet da und rein die heilige Wahrheit, die innere des höhern Lebens. Zu allen Zeiten hat

der geiſtig geſunde Menſch die lebendige Ueberzeugung gehabt, daß die Wahrheiten von Gott, von dem innern Menſchenweſen und ſeiner unendlichen Beſtimmung zuerſt aus dieſer heiligen und reinen Tiefe des unmittelbaren Bewußtſeins hervorgehen, in ihm ihre unwandelbare Stütze finden ſollen, daß ſie auch bei dem, der es ſelbſt nicht glaubt, dennoch aus dieſer innern Quelle fließen und aus keiner andern fließen können. Wenn unſer eignes Bewußtſein uns nicht zuriefe: Es iſt ein Gott und eine endloſe Beſtimmung des Menſchen! Die Natur wäre ſtumm und der ewigen Offenbarung leer. Die Betrachtung der Menſchen, die ihr eignes Bewußtſein nicht vernehmen und nicht vernehmen wollen, lehrt das auf's Unzweifelhafteſte. Zu allen Zeiten erkannte auch der geiſtig geſunde Menſch die vernommene höhere Wahrheit als Offenbarung eben weil er ſie nur vernimmt, und weil ſie daher entkleidet von Einzelheiten die ewig eine und unwandelbare Wahrheit iſt. Demüthig und ſtolz zugleich verehrt er ſie als Offenbarung; demüthig, denn eben ſie weiſt ihn auf den Urquell der Offenbarung hin, von welchem er ſein kleines, ſchwaches Menſchenweſen getrennt zu wiſſen ſich wohl beſcheidet; ſtolz, denn ſein inneres Weſen iſt doch der Abdruck und Abglanz derſelben. Er erkennt Alles, was aus dieſer Offenbarung gelehrt wird, als Wahrheit. Er erkennt deswegen auch, wie ſehr es, um ſie zu vernehmen, nothwendig iſt, ſein eignes Weſen von der Selbſtſucht und ihren unzähligen Einflüſſen je mehr und mehr zu läutern, denn je mehr das Weſen des Menſchen in Gott aufgenommen iſt, deſto klarer und reiner vernimmt er die ewige Offenbarung. Darum verehren wir an den Apoſteln außer ihrem großen Vorzuge als theils unmittelbare, theils doch faſt unmittelbare Schüler des göttlichen Lehrers der Menſchheit, (denn als ſolcher kann auch Paulus betrachtet werden, deſſen großem Geiſte die großen Begeben-

heiten der nächſtvergangenen Zeit zur Belehrung über des Chriſtenthums Geiſt und Weſen dienten) hauptſächlich ihr edles, ſelbſtſuchtfreies Wirken für den wahren Segen der Menſchheit in ihrer höchſten Angelegenheit. Und da Beides bei ihnen durchdrungen war; ſo betrachten wir ihre Ausſprüche als göttliche Offenbarung. Das ſind ſie und werden ſie ſelbſt für den freieſten Forſcher immer mehr, je mehr er in den Reſultaten ſeines eignen Forſchens eine Uebereinſtimmung mit den in den heiligen Büchern des Chriſtenthums enthaltenen Wahrheiten findet, die er nicht ſelten merkwürdig nennen muß, merkwürdig um ſo mehr, weil ſchon vor beinahe 2000 Jahren in einfacher Rede gelehrt wurde, was jetzt zu großen Reſultaten der Wiſſenſchaft wird. Daher gebraucht auch gern der tiefſte Denker, der gewiß ein fleißiger Leſer der heiligen Bücher iſt, zum Ausdrucke ſeiner Wahrheit nicht ſelten der h. S. einfache, unmittelbare Worte. Aber es geht auch zugleich daraus die Nothwendigkeit des Entgegenkommens des eignen Geiſtes hervor, damit die Worte des Andern Offenbarung werden. — Aus dieſem innerſten, gottbelebten Bewußtſein redeten, ſo ſagten wir, beide Apoſtel. Deſſenungeachtet konnte Jacob den Apoſtel Paulus mißverſtehen, denn die himmliſche Offenbarung bedarf bei'm Menſchen des vermittelnden Wortes. Das Wort aber ſteht in des Menſchen Macht, denn alle Wortſprache iſt menſchlich und in ihr nur die Verſchiedenheit der Anſichten bei Menſchen möglich, welche Gottes Offenbarung vernehmen. Das Wort iſt menſchlich; darum können Menſchen, deren Wahrheit aus dem innern Gottesgeiſte rein, geiſtig und frei ſtrömt, aber dann in das menſchliche, ſinnliche Wort eingehüllt werden muß, um zugänglich zu ſein dem eignen, individuellen Geiſte und beſonders andern Menſchen, ihre gegenſeitige Worte anders auffaſſen. Wenn wir der Sprache nicht bedürften, um die himmliſche Wahrheit mitzutheilen,

die zuerſt unmittelbar und geiſtig nur zum Geiſte ſpricht, ſo etwa mitzutheilen, wie der Geiſt dem Geiſte ſich im Zauber des Blickes mittheilt; der Menſch würde ſo klar und heilig und rein im Geiſte Anderer ihr hohes Gegenbild finden, als ſie des Zuganges zum eignen Geiſte des Menſchen durch die Sprache nicht mehr bedürfte und als in den Augen der Menſchen die Geiſter unmitttelbar, ſo ſcheint es, ſich berühren. „Im Auge ſpiegelt ſich am ſchnellſten und „unmittelbarſten die tiefe Seele ſelbſt, oder ſie blickt „durch das — ſelbſt lichſttrahlende — Auge dich an, wie „kein anderer Sinn es vermag, da die übrigen alle (die „Hand als Bewegungsorgan ausgenommen) nicht eigentlich „nach außen thätig zu nennen ſind. Nur das Auge iſt, „wie höchſt empfangend und die wechſelnden Erſcheinungen „mit reiner Treue auffaſſend, ſo zugleich im höchſten Grade „wirkſam — leuchtend und beredt — wenn es von ſeiner „innern Seele belebt und durchglüht iſt. So iſt es, um „noch ein anklingendes Wort jenes zu frühe vollendeten Forſchers anzuführen, „der feinſte Thermometer unſeres geiſti„„gen Weſens. Durch dieſelbe Pforte, durch welche die „„Bilder des Univerſums in unſere Seele dringen, ſtrömen „„auch wieder die reinſten und zarteſten Ausflüſſe der letztern „„hervor, die keine Sprache erreicht, und dringen unwider„„ſtehlich von Gemüth zu Gemüth. Liebe — Andacht — „„Zorn — Ruhe — alles Innere findet in dieſem Inbegriffe „„aller Hieroglyphen ſein Bild und Zeichen. Blicke bezau„„bern, Blicke entzaubern, Blicke erfreuen und erſchrecken, „„rühren und entrüſten; — durch die dunkle Tiefe des Au„„ges glauben wir in der Tiefe der Seele ſelbſt zu leſen, „„und wenn es ja eine Sprache reiner Geiſter gibt; ſo muß „„ſie dieſer Lichtſprache der Augen gleichen.““ (Allg. Grundzüge zur Wiſſenſchaft von J. E. von Berger. III. Theil, S. 167.) Liebe, Andacht, Zorn, Ruhe ſpricht ſich in dem

Auge aus, aber nur die Wiſſenſchaft nicht, die nicht, wie das tiefe Gefühl, wie Seelenfreude und Seelenſchmerz, wie Liebe und Liebloſigkeit, des Worts ermangeln kann. Wohl das tiefe Denken eines freien Forſchers ſtrömt in der Form aus den Augen und findet ſo in dem Auge, wie „alles Innere ſein Bild und Zeichen,“ aber in der Sache nicht. Der ſterbliche, ſchwache, an's Aeußere mit Erdengewalt gefeſſelte Menſch erkennt wohl den Geiſt aus dem Auge, freut ſich ſeiner Lichtgeſtalt, oder ſchaudert zurück vor ſeinem finſtern Weſen; aber dieſer Lichtgeſtalt oder dieſes finſtern Weſens, dieſer Liebe, dieſer Andacht, dieſes Zorns oder dieſer Ruhe ſpecieller Inhalt iſt ihm verborgen. Aus den Augen reden die Gefühle, aber nicht, was die Gefühle bewegt; aus den Augen redet das Denken, aber der Gedanke nicht. Und nicht das Denken, ſondern der Gedanke iſt die Wiſſenſchaft. Um das Gefühlte und das Gedachte zu vernehmen, dazu bedarf es des vermittelnden Wortes. Darum findet die veſteſte Gewißheit gleicher Seelenſtimmung z. B. bei Liebenden Statt, denn ſie vernehmen der Augen himmliſche Lichtſprache, und ihr Geiſt bedarf in Minuten der ſeelenvollen Liebe des mangelhaften Wortes nicht. Ja, überall, wo dieſe höhere, unmittelbare Sprache das innerſte Weſen des Geiſtes einem andern Geiſte mittheilt, da fordert er das erklärende Zeichen, das verſchallende Wort nicht, denn er verſteht unmittelbar. Der Blick des Unglücklichen redet mächtiger zu ihm, als das rührendſte Wort, und ſein Mitgefühl wird durch den Blick erweckt, nicht durch das Wort, das in des Menſchen Macht ſteht. Blicke der Falſchheit aber weiß der prüfende Geiſt wohl von den Blicken der Wahrheit zu unterſcheiden. Den Verſicherungen der aufrichtigen Geſinnung von Seiten eines Unbekannten hat er in der argen Welt mißtrauen gelernt, aber dem aufrichtigen Auge nicht. Könnte der Geiſt dem Geiſte

eben ſo des Wiſſens Inhalt mittheilen, ohne über die Brücke des Wortes zu wandeln, dann würde dieſer Inhalt des Wiſſens eben ſo rein und klar und warm in den Geiſt des Andern dringen, als er den eignen Geiſt bewegt. Alle Mißverſtändniſſe, alle Verſchiedenheit der Anſichten in Sachen der höhern Welt beruhen auf dem Worte allein, doch alſo, daß das Wort wiederum nicht ſelten den eignen Geiſt irre führt, weil der Menſch auch im eignen Geiſte nur durch das Wort leſen kann, weil ohne das Wort überhaupt keine Speculation iſt, und nur die Speculation führt ja Irrthümer und Zweifel herbei. Doch zu Jedem redet (mehr oder minder, lebendiger oder ſchwächer) die ewige Offenbarung. Zu Jedem aber redet ſie anders (aber nicht verſchieden!) denn ſie redet klar nur durch das Wort, und das Wort iſt in Jedem ein anderes, denn jedes Individuum iſt wieder ein anderes, jedes Menſchenweſen anders modificirt. Aber ein Jeder, der aus dem Bewußtſein dieſer Offenbarung redet, hat Recht und redet Wahrheit. Subjective! hören wir einwenden. Allerdings, ſubjective! Das iſt ja die einige Wahrheit. Gibt es denn und kann es eine andere geben? Wahrlich ſo wenig, als eine objective Tugend und eine objective Seligkeit! Und da der eine Gott in allen Menſchen redet, iſt es denn etwas Anderes, als die eine Wahrheit? Aber ſubjectiv muß ja alles Wiſſen ſein, denn das heißt unſer Wiſſen. In der Natur iſt die ewige Wahrheit verborgen; denn auch das Menſchenweſen iſt Naturweſen. Aus der Natur ſoll der ſubjective Geiſt die Wahrheit entwickeln und als ein freies Eigenthum erwerben. Das iſt ſeines Lebens unendliche, allſeitige Beſtimmung, denn auch das Gute iſt das Wahre und in des Wahren ewigem Lichtreiche enthalten, auch die Seligkeit iſt Wahrheit nur, jenes, das Gute, Wahrheit im innerlichen und äußerlichen Handeln, dieſe, die Se-

ligkeit, Wahrheit (Widerſpruchloſigkeit) im Gefühle. Darum wird der Teufel der Vater der Lüge genannt (Joh. 8, 44;) daher z. B. auch die Ausdrücke „die Wahrheit thun," (1 Joh. 1, 6) „die Wahrheit iſt nicht in ihm," (1 Joh. 2, 4) „die Wahrheit wird euch frei machen" Joh. 8, 32, u. ſ. w. In der Natur iſt Wahrheit verborgen, ſagten wir; aber da alle Wahrheit nur in Subjectivität Daſein und Beſtand findet; ſo iſt dieſe in ihr verborgene Wahrheit auch keine Wahrheit als ſolche, ſondern ihr unendliches, nothwendiges Vehikel nur, die Knoſpe, welche die entzückende Blüthe verhüllt, welche anzuſchauen nur dem ganz innerlich gewordenen oder während des Erkennens doch wenigſtens ganz innerlich ſeienden Geiſte vergönnt iſt. Die Wahrheit wird nur, wie der Geiſt ſie auffaßt, und da er ſie auffaſſen muß, da er nimmer ihr Herr und Schöpfer iſt; ſo iſt ſie von Ewigkeit die Eine, ſo wie Gott ſelbſt in allen ſeinen Offenbarungen durch die Natur, und wie die Natur, daher auch Paulus und Jacob reden aus dem unmittelbaren Bewußtſein der göttlichen Offenbarung; daher haben Beide Recht. Beide aber bedurften des Wortes zur Vermittelung; daher konnte Paulus von Jacob, mißverſtanden werden. Und Jacob wollte ihn widerlegen; aber er widerlegt ihn nicht, weil auch er aus jenem Bewußtſein redete.

§. 14.

Reſultat der bisherigen geſammten Betrachtung.

Was beide Apoſtel lehren, wird nach allem vorher Betrachteten kaum noch gefragt werden können; daß ſich beide Stellen nicht widerſprechen, folgt klar aus der Beantwortung derſelben Frage. Nämlich:

1) Paulus: Die menſchliche Tugend iſt nie ohne Schwäche, nie fleckenlos. Die Sinnlichkeit reizt den ſchwachen Menſchen öfters zu Uebertretungen des heiligen, ſtrengen

Sittengeſetzes. Auch das Gute, das er thut, entſpricht ſeines der Tugend reinen Himmel innerlich ſchauenden Geiſtes liebendem Verlangen, unendlicher Sehnſucht nicht. Die irdiſche Gewalt, die ihn beherrſcht, hat ſelbſt am Guten Antheil, und es iſt in der himmliſchen Offenbarung, die in ihm redet, nicht gut, nicht vollkommen, nicht vollendet lauter. Frage, o Menſch, das Denkmal der Erfahrung aller Zeiten: Wo war, wo iſt Einer, der Gutes thue? Seine Antwort iſt: Sie ſind Alle abgewichen. Frage aufrichtig nach dem Zeugniſſe deiner Vernunft. Sie ſagt dir, daß du nicht thueſt, was du willſt, ſondern was du haſſeſt, daß du wohl reinen Willen haſt, aber den Weg des dem Willen gleichen Vollbringens nicht findeſt. Die Tugend, wie ſie iſt, kann den Menſchen nicht vor Gott rechtfertigen, nicht gerecht machen und dadurch ihm die himmliſche Seligkeit erwerben, ſondern der Glaube an den Erlöſer. Aber wähne nicht, daß der Glaube an den Erlöſer zur Rechtfertigung keine Grundlage im Gemüthe fordere. Die Tugend iſt ſeine heilige Grundlage. Gal. 5, 6 (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Wie klar deutet das „ἐνεργουμένη" auf die innere und äußere Erfüllung der Pflicht?) Röm. 3, 31; Cap. 6, 15; 1 Cor. 13, u. v. a. Stellen. Für den Glaubigen ſoll es kein Geſetz mehr geben; er ſoll ſich nicht mehr an Forderung und Pflicht zu erinnern brauchen. Rein und klar ſoll das Gute aus ſeines Weſens höherer Natur hervorkommen, denn das findet nicht Statt, wo der Kampf der Neigung mit der Forderung des Geſetzes das Gemüth entzweiet und ſeine höhere Natur herunterzieht. Aber dieſer Kampf hört im Menſchen dieſer Zeit nicht auf; darum bleibt das Chriſtenthum ein Ideal im Leben. Offenbar iſt daher die Belehrung über die himmliſche Befreiung des Chriſten von der Sünde, Röm 6 bis 8, 13, in der Beziehung dieſes auf ſein zeitliches Leben (in welcher ſein Leben Cap. 7,

14—24 unübertrefflich geſchildert wird) nur als ein Ideal und nur in der gottbelebten Tiefe des Menſchenweſens als wirklich erfüllt, zu verſtehen. Aber dieſes Leben in der Tiefe des Weſens muß, iſt es anders kein ſelbſtſüchtig erlogenes, wenigſtens von belebendem Einfluſſe auf das Leben dieſer Zeit ſein, daher im Streben der wahre Chriſt immer gut iſt. Nur im Handeln iſt er zeitlich ſchwach. So wird in Rückſicht auf das zeitliche Leben des Menſchen auch das Geſetz durch den Glauben nicht aufgehoben. Dieſer Glaube aber iſt nichts Anderes, als die Zuflucht des Menſchen zu Gottes Gnade, die ihm in der Erlöſung erſcheint. Aber ohne Glauben an den Erlöſer iſt freilich keine Erlöſung denkbar, denn dieſer Glaube iſt wiederum weiter Nichts, als das Ergreifen, das Sich — aneignen der Erlöſung ſelbſt. Daß rein ſein Wille, ſein Streben war, das ſagt ihm vor dem Richterſtuhle des heiligen Gottes ſelbſt ſein Bewußtſein. Daß die Verbindung ſeines rein geiſtigen Lebens mit Gott im Leben und im Tode beſtehe, und daß ſeine Entfernung von ihm als zeitlich ſchwaches Weſen in des zeitlichen Lebens begränztem Raume eingeſchloſſen ſein werde, das iſt die Hoffnung der Erlöſung und die Rechtfertigung ſelbſt in des Lebens Mitte. Paulus findet die Tugend als abſolut nothwendig in dem Glauben, beide als ganz durchdrungen und in einem Weſen verſchmolzen: aber wenn ſie ja einmal getrennt werden ſollen, wie das in der Betrachtung nicht anders möglich iſt; ſo kann die Tugend unmöglich rechtfertigen, ſondern der Glaube allein, denn ſie würde ohnehin weder in ihrem innern Lichte leuchten, noch in ihrer äußerlichen Geſtalt erſcheinen können, wenn der Glaube ihr nicht Leben und himmliſche Kraft verliehe Aber die äußere Tugend, die Vollbringung des Tugendgeſetzes, (von keiner andern kann überhaupt die Rede ſein, denn die innere, d. h. nicht in einzelne Richtungen zerfließende Tu-

gend iſt nothwendiger Beſtandtheil des Glaubens ſelbſt, und wiewohl von ihr die äußere wiederum dem Weſen nach nicht zu trennen iſt, als ihr Gegenbild; ſo iſt ſie doch nichts deſto weniger eine andere, unendlich ſchwächere, ſo wie das Gegenbild in Vergleichung mit dem Urbilde) — die äußere Tugend kann den Menſchen nicht rechtfertigen, denn eben der Glaube zeigt ihm ihre Schwäche, indem er das Urbild vorhält; ſondern der Glaube rechtfertigt allein.

2) Jacob. Daß der Glaube gar nicht rechtfertige, ſondern bloß die Werke, iſt keineswegs ſeine Behauptung, und das wäre doch ſchon nothwendig, wenn beide Ausſprüche ſich völlig und geradezu widerſprächen. Er lehrt nur, daß die Vollbringung des Tugendgeſetzes das heilige Ziel des Strebens eines Menſchen ſein müſſe, wenn der Glaube wahrer, lebendiger Glaube ſein ſolle, daß ohne dieſes Streben der Glaube todt, kein ſeligmachender, gar kein Glaube ſei. Er kann die Werke, die Vollbringung des göttlichen Geſetzes nicht von dem Glauben trennen. Das iſt Alles, was er lehrt. Er mochte glauben, daß Paulus beide trenne, daß er die Werke von dem Glauben ausſchließe, weil er ſagt: Der Menſch wird gerecht durch den Glauben allein, ohne Werke des Geſetzes. Aber wie er die pauliſche Anſicht auffaßte, darauf kommt durchaus Nichts an, ſondern daß er deſſenungeachtet weiter Nichts lehrt, als was in den pauliſchen Schriften ebenfalls enthalten iſt, und noch dazu in erhabenerer Diction und blühenderem Style, das war das Ziel unſerer bisherigen Beurtheilung. So können wir alſo beide Anſichten in folgenden wenigen Worten darlegen:

Paulus lehrt, daß die Werke der Tugend den Menſchen vor Gott nicht rechtfertigen, ſondern der Glaube allein. Jacob vindicirt, daß der Glaube, um zu rechtfertigen, um wahrer lebendiger Glaube zu ſein, mit der

Vollbringung des Tugendgeſetzes verbunden ſein müſſe. Paulus: die Rechtfertigung entſpringt nur aus dem Glauben, nicht aus den Werken, die indeſſen, das wird dann ſpäter klar bewieſen, von dem Glauben unzertrennlich ſind. Jacob: Der Glaube muß zu den Werken mitwirken und wird aus ihm vollendet, und ſomit wird der Menſch mittelbar (das Wort ſteht zwar nicht dabei und konnte es nicht; indeſſen geht ſein Begriff aus der geſammten Betrachtung unzweideutig hervor) aus den Werken gerecht, und nicht aus dem Glauben allein. So nahe kommen ſich beide Anſichten, daß ſie, nur von verſchiedenem Geſichtspunkte ausgehend, am Ende Eins und Daſſelbe ausſagen.

II. Abtheilung.

§. 15.

Ueber die Tendenz und den Gang der folgenden Unterſuchung.

Bisher war es lediglich unſer Bemühen, bloß auf exegetiſchem Wege die Anſicht der beiden Apoſtel Paulus und Jacob über die Rechtfertigung darzuſtellen. Wiewohl wir nicht ſelten das Bedürfniß fühlten, den Eindruck eines, obgleich mit der geſammten Betrachtung in nothwendiger Verbindung ſtehenden, dennoch als Darſtellung eines beſondern Gegenſtandes des höheren Wiſſens und Glaubens ein Ganzes für ſich ausmachenden Abſchnittes in den Schriften des gelehrten Paulus, oder hier und da zerſtreut vorkommender Ausſprüche über eine gewiſſe Wahrheit, dieſelben zuſammenfaſſend frei darzuſtellen, indem wir die ſtrengen Gränzen der Exegeſe überſchritten; ſo forderte uns einestheils die Nothwendigkeit dazu auf, die einen Total-Eindruck nicht anders, als in der freiern Sprache und in dem Erguſſe des eigenen Geiſtes wiederzugeben geſtattet, und die uns Behufs der ſpeciellern Erläuterung, die zur ſtrengen Beweisführung hier und da nothwendig geweſen wäre, dieſe ſelbſt, um die Schranken nicht noch mehr auszudehnen, als wir wünſchen konnten, nicht erlaubte; anderntheils glaubten wir auch, indem wir uns bei ſolcher Gelegenheit möglichſt an die Sprache des Apoſtels hielten, (daher wir auch die uns vor der Seele ſtehenden einzelnen Ausſprüche nicht einmal für noth-

wendig hielten citiren zu müſſen) dem doch nur untergeord- neten Bedürfniſſe dadurch Genüge leiſten zu können, ſo daß auch dieſe hier und da erſcheinende freiere Darſtellung nur noch exegetiſch genannt werden möge. Daß wir dieſen Gang der Unterſuchung wählten, indem wir uns in der I. Abth. bloß an die Exegeſe hielten, wird die Berückſichtigung der dadurch, wie uns erſcheint, logiſch begründetern Ordnung und die Darſtellung unſerer Anſicht in beiden Abtheilungen am beſten rechtfertigen, wiewohl wir ſelbſt in zweierlei Rück- ſichten Mängel fühlen, denen wir nicht abhelfen konnten. Nämlich: 1) erſcheint dadurch die bisherige Betrachtung lü- ckenhaft, indem wir das Bedürfniß einer zum klarern Ver- ſtändniſſe wohl nothwendig erſcheinenden philoſophiſchen Er- läuterung, die wir in dieſer II. Abth. niederlegen wollen, daher wir auch hier und da darauf verweiſen mußten, vor- läufig abzuweiſen uns genöthigt ſahen. Deshalb iſt ohne Zweifel Manches nicht klar geworden (was im Folgenden, weswegen es auch nicht getadelt werden wird, ſeine Erläu- terung findet. 2) Sahen wir uns genöthigt, des engen Zu- ſammenhanges wegen, und um der Betrachtung die ſchon daſelbſt nothwendig erforderliche Deutlichkeit zu geben, An- ſichten und Erklärungen, die im Folgenden erſt ihren Platz finden ſollten und finden werden, aus welchem Grunde ſie im Vorhergehenden nur mit wenigen Worten bezeichnet wor- den ſind, hier und da anzudeuten.

Daraus entwickelt ſich auch die Tendenz dieſer II. Abth., die darin beſteht, philoſophiſch zu betrachten, was bisher nur exegetiſche Erläuterung gefunden hat. Schwierige Fra- gen der Philoſophie ſind es, die ſich hier uns aufdrängen, und deren Beantwortung wir zum Theil im Gefühle der Schwäche ungern wagen. Aber der Zuſammenhang derſel- ben mit dem Ganzen läßt es durchaus nicht anders zu. Zwei Hauptfragen beſonders fordern im Folgenden ihre Be-

antwortung: 1) Was iſt Rechtfertigung? 2) Was iſt der rechtfertigende Glaube? Die erſtere Frage führt mehrere andere herbei, die ſich auf die Nothwendigkeit der Rechtfertigung vor Gott, alſo auf ein Abgefallenſein von ihm beziehen, ſo wie dieſe wieder die Quelle des Abgefallenſeins von ihm, oder des Sündenfalles, in ſich ſchließen, die wir in der Individualität der Menſchennatur erblicken. Die zweite Frage fordert klare Fixirung des Begriffes des Glaubens an den Erlöſer, alſo vorher des Erlöſers ſelbſt, und wie der Glaube an ihn vor Gott rechtfertigt. So werden alſo die einzelnen Momente der folgenden Unterſuchung folgende ſein:

Mit dem Bewußtſein der Individualität entſteht der Sündenfall im Menſchen, wiewohl in der Zeit und mit ihr und durch ſie, aber nicht als einzelner Act, ſondern als allmählige Lostrennung vom himmliſchen Leben, als allmähliges Verſinken vom Ewigen und Zeitloſen herab in das Zeitliche mit ſeinen Einflüſſen und Störungen. Das ſo gewordene irdiſche und zeitliche Leben indeſſen behält die innere Vorſtellung des himmliſchen, des Lebens im zeit- und raumloſen nicht individuellen ewig einigen Weſen, in Gott. Es ſucht die himmliſche Befreiung, die Erlöſung aus dem gegenwärtigen Stande der Schuld, welcher die Mängel der Erkenntniß und der Gefühle des inneren und äußeren Wohles in ſich ſchließt; es hat das Bild des Erlöſers vor ſich und ſucht Rechtfertigung durch ihn. Es findet ſie aber nicht in der erſcheinenden menſchlichen Tugend ſondern nur in dem Glauben an den Erlöſer.

§. 16.

Bewußtſein der Individualität, — Sündenfall.

Wer das Menſchenleben kennen lernen will, muß ſtill in der Seele innere Welt einkehren und ihre geheimnißvol-

len Kräfte und Richtungen unmittelbar zu erfaſſen bemüht ſein. Je beſſer ihm das ſchwierige Werk gelingt, deſto er freulichere Beſtätigung ſeines Wiſſens wird er in der Beobachtung anderer Menſchen finden. Doch iſt dieſe Beobachtung nicht bloße Beſtätigung, ſondern ein nothwendiges Hülfsmittel zum mindeſten ſeines Forſchens über das Menſchenweſen. Denn wohl die allgemeine Menſchlichkeit prägt ſich in jedem Menſchen aus; aber ſie bekommt in jedem Individuum hervorragende Charaktere, dagegen andere entweder von dieſen ſchon nothwendig unterdrückt werden, oder aus andern Urſachen ihre freie Wirkſamkeit nicht äußern dürfen. Die Kenntniß des Menſchen erfordert daher zu ihrer vielſeitigern Begründung, daß der Forſcher in ſeinem eignen Weſen gleichſam nur die Elemente, die tiefe und daher wohl beveſtigte Baſis ſuche, dann aus ſich heraus gebe und durch Beobachtung die Materialien ſammele, um die einzelnen Theile ſeines Gebäudes damit genauer zu ſondern, die vorher noch mehr ineinander fließenden Farben ſeines Gemäldes deutlicher zu ſcheiden, und ihnen zugleich lebendigere Friſche zu verleihen. So lernt er das Weſen der Immoralität in dem Menſchen kennen, denn es iſt völlig unmöglich, daß ſein eignes Gemüth in der Sünde (geiſtfeſſelnde) Sklaverei verſunken ſei. So erforſcht er Kräfte und Richtungen der Seele, die bei ihm mehr verhüllt ſind und ſeiner Individualität nicht eignen, oder die, von phyſiſchen Einflüſſen herſtammend, bei ihm gar nicht hervortreten konnten, ſondern höchſtens nur als Ahnung in ſeinem Gemüthe ſchlummern, z. B. Krankheitszuſtände. So erforſcht er denn auch das zarte Menſchenleben im Kindheitsſtande und die Art und Weiſe des Erwachens des ſelbſtbewußten und ſelbſtthätigen Lebens. Immer jedoch geht er bei der Beobachtung in ſein Inneres zurück und betrachtet ſie ſelbſt nie anders, denn als Berichtigung und Ergänzung, weil

die Kenntniß des eignen Lebens ihn allein vor der Gefahr ſchützen kann, in ſeinem Syſteme den Einheitspunkt zu verlieren und wiſſenlos umherzuſchweifen. Denn immer findet er und muß finden in ſeinem eignen Weſen die nothwendige Baſis der Betrachtung. So nimmt ja auch der Menſch, um auf den näheren Zweck unſerer Betrachtung zurückzukommen, ſeine Kindheit mit in's Mannesalter. Wenn auch das ernſte und öfters trübe Leben der Kindheit fröhliche Welt weit, weit in ſeinem Gemüthe zurückdrängte, er verliert ſie wenigſtens nicht, er behält ſie als dunkle Erinnerung in der Seele zurück. Das beweißt die gerührte Theilnahme, mit der er die Kinderwelt anſieht. Warum das, wenn er ſich nicht erinnerte, daß auch er ein Kind war, und wie ihm etwa da zu Muthe war? Und zuweilen tritt ſeine Kindheit ſelbſt noch hervor, verdrängt das ernſte Leben und macht ihn zum fröhlichen Kinde untern fröhlichen Kindern. Freilich fühlt er es dann allein, nicht die, mit denen er fröhlich iſt, wie wahr der göttliche Lehrer ſagte: Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder; ſo werdet ihr nicht in's Himmelreich kommen.

Im dunkeln Schooße der Natur, das lehrt den Forſcher hier freilich lediglich die Erfahrung, denn die Betrachtung ſeines eignen Weſens kann ſoweit der Forſchung unmöglich zu Hülfe kommen, weil es nur bis in die lichtgewordenen Kreiſe der Kindheit (mühſam) zurückzudringen im Stande iſt, im dunkelen Schooße der Natur ruht anfänglich das Menſchenleben. Was iſt des Kindes Leben in der erſten Zeit viel anders, als ein Schlummern dumpfer Naturmacht, ein völliges Hingegebenſein an ihr geheimnißvolles, unergründliches Weſen? Kein Sinn iſt da noch eigentlich thätig; die Augen ſehen noch nicht, ſondern der Gegenſtände Bilder fließen ineinander, ob ſchon es uns ſcheinen mag, als ruhten die Augen auf dieſem oder jenem Dinge. Noch

weniger vernehmen die Ohren. Und wenn die Erfahrung zu lehren ſcheint, daß der Sinn des Geſchmackes thätig ſei; ſo iſt es nur ein Annehmen oder Zurückſtoßen der unbewußten Natur. Schmerzen bewegen das junge Leben, aber noch faſt ganz aufgenommen in die allgemeine Natur kann es dieſelben auch faſt gar nicht fühlen, denn gehört dazu nicht nothwendig die wenn auch nicht bewußte, durch Geiſteskraft vermittelnde, doch thätlich ſich erweiſende Unterſcheidung des Ich's von dem Andern, Aeußeren? Wohl am früheſten mag ſie im körperlichen Schmerze hervortreten; denn dieſer iſt in dieſer Beziehung die mit größter Gewalt ſich aufdringende Ahnung des Unterſchiedenſeins ſeiner ſelbſt von der fühlloſen Natur. Man hat geſagt, das Menſchenleben in der früheſten Zeit ſei Vegetation, und wenn man darunter verſteht, daß es geiſtesunthätig nur das erſte Losreißen von ihrer Allgemeinheit, das Eingehen in ein Beſonderes, aber noch ganz ihrer Gewalt hingegeben, bedeute; wer wollte dann die Wahrheit ſolcher Vergleichung läugnen, mit der es übrigens, wie ja mit aller Vergleichung, (und weiter ſoll es doch nichts ſein?) nicht gar zu ſtrenge genommen werden kann. So iſt das früheſte Kindesleben die erſte Trennung vom Abſoluten nur, aber innerlich noch faſt gar nicht ein Beſonderes, daher wir auch das Sichtbarwerden beſonderer Richtungen in viel ſpätere Zeit ſetzen. Das Menſchenleben indeß ſuchet, äußerlich zwar auch; aber, da ihm hier Schranken geſetzt wurden, die völlig unüberſteiglich ſind, innerlich aber des Geiſtes Aufflug die Unendlichkeit ſelber vor ſein ſchwindelndes Weſen ſich ſetzt, geiſtig die unendliche Befreiung. Frühe wohl ſchon, (wann? das gehört nicht in das Reich der Erfahrungen, denn es iſt bloße Thatſache in der unendlichen Welt des Geiſtigen) frühe vielleicht treten Lichtpunkte in die kindliche Seele, durchdämmern matte Strahlen ihre Finſterniß. Aber ſie verſchwinden ſchnell, wie

ſie kamen, wieder, und kehren dann häufiger, immer häufiger zurück. Denn wiewohl der Fortgang ein allmähliger iſt, er entwickelt ſich doch nur in einzelnen Momenten, und die Natur ſelbſt bewirket am erſten die Trennung von ihr ſelbſt, das Eingehen in ein Beſonderes, durch Schmerz, das der Seele eigene Kraft wecket. Aber auch das erſte lichtvolle Aufblicken des Geiſtes erfolgt in einzelnen Momenten, ſo wie jede menſchliche Ausbildung, z. B. die Reinigung des Herzens von der Sünde Feſſeln, ja auch das Zunehmen an Erkenntniß der Wahrheit und am Seelenfrieden. Innerlich alſo iſt bis jetzt die Individualität durchaus noch nicht hervor getreten, ſondern äußerlich nur dürfen wir das Kind ein Individuum nennen, ſo wie jedes Ding, auch die Pflanze und den Stein. Immer klarer indeß wird ihm die Außenwelt, immer lichter wird es durch fortwährendes Anſchauen und Unterſcheiden in ſeiner eigenen Seele, ſowie immer das Aeußere zur Erhebung der Seele in das Reich der Gedanken das ewig nothwendige Mittel bleibt und überhaupt rein inneres Leben eben ſo undenkbar iſt, als bloß äußeres, Geiſt und Materie von Ewigkeit zwar verſchieden, aber von Ewigkeit auch geeinigt ſind und ſelbſt am Mineral, ſonſt für uns ein Bild des ſtarren Todes, der Geiſt in der Form wenigſtens erſcheint, die weiter nichts iſt, als Geiſtiges, wiewohl ſich ganz entäußerndes. In den lichtwerdenden Räumen ſeines Daſeins, die von den von der bloßen anfänglichen Empfindung immer mehr ſich zu größerer Klarheit und Willkührlichkeit erhebenden und dadurch werdenden Vorſtellungen gefüllt ſind, lernt nun das Kind, wie die Dinge der Außenwelt unterſcheiden, ſo ſich ſelbſt als eines in ihnen und unter ihnen allmählich finden, durch unwillkührlich aufdämmerndes, dunkeles ahnungsvolles Gefühl anfänglich, das aber immer mehr allmählich zur lebendigern Vorſtellung ſteigt, denn wo

iſt denn die Gränze zwiſchen Gefühl und Erkennen? Iſt nicht das Erkennen auch Gefühl, und das Gefühl Erkennen? Dieſes Sichfinden iſt aber anfänglich faſt ganz ein körperliches, oder es verſteht unter ſich ſeinen Körper, deutet auch auf ihn, wenn es ſich bezeichnen will und ſucht ihn wohl gar als etwas Fernes, z. B. im Spiegel. Daher auch das Ausſprechen des bedeutſamen Wortes Ich eigentlich noch nicht viel entſcheidet. Faſt ganz, ſagten wir, denn eine Ahnung des geiſtigen Lebens iſt damit doch verbunden, wie z. B. das Deuten auf das Herz und nicht auf andere Theile des Körpers beweiſet. So wie nun alle geiſtige Entwickelung, wegen der nothwendigen Verbindung des Geiſtes mit der Materie, von denen bald der eine, bald die andere, da ſie, wiewohl verbunden, keineswegs Eins ſind, herrſchend hervortritt wie u. a. die Abwechſelung zwiſchen Wachen und Schlafen, das Bedürfniß der Ruhe nach geiſtiger Anſtrengung, und umgekehrt das Bedürfniß geiſtiger Anſtrengung nach körperlicher Ruhe, wiewohl bei'm geiſtig Regen mehr als bei'm Schläfrigen, doch bei Allen beweiſt, woraus wir eben folgerten, daß die geiſtige Entwickelung nur in einzelnen Momenten erfolge, weil uns die Wahrheit zumal nur mehr in einzelnen Lichtpunkten zu kommen ſcheint, als etwa nach der gewöhnlichen Vergleichung wie Strahlen, wegen des oft plötzlichen Wechſels der Oberhand des Geiſtigen über das Körperliche, woraus auch ſelbſt die ſo leicht von dem Gegenſtande des Forſchens erfolgende Abſchweifung der Phantaſie erklärt werden mag, denn dies Verlieren des Gegenſtandes beweiſt ſchon den Einfluß des Körperlichen — ſo wie die geiſtige Entwickelung nur in einzelnen Momenten möglich iſt; ſo laſſen ſich von dem Beobachtenden dieſe Momente zwar von jenem Zurückſinken in das allgemeine Naturleben, wenn ſie ſelbſt erſt heller geworden ſind und nicht etwa als bloße innerlich ſchimmernde Ahnung bezeichnet wer-

den müſſen, unterſcheiden; immer aber bleibt die Frage: wann denn nun die geiſtige Individualität eigentlich beſtimmt ſich zuerſt zu zeigen anfange, eben wegen der allmähligen Aufhellung der Seele über ſich ſelbſt, des allmähligen Ueberganges der bloßen Empfindung in die Vorſtellung, der innerlich ſchimmernden Ahnung in das helle auch äußerlich ſich zeigende Erkennen, unbeantwortbar. Erſt dann, ſo viel iſt klar, wenn das Kind mit Beſtimmtheit von ſeiner Perſon, als einer von dem Aeußeren, Fremden, Anderen unterſchiedenen, weiß und redet (denn in eine frühere Periode iſt das Erwachen des klaren Selbſtbewußtſeins ſchwerlich zu ſetzen) erſt dann iſt es ein völliges Individuum auch für ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt geworden, erſt dann iſt es ſeiner ſelbſt, ſeines Ich's ſich bewußt, hat Selbſtbewußtſein.

Wie nun mit dieſem alſo erörterten Erwachen des Selbſtbewußtſeins oder mit dem Hervortreten der völligen, auch geiſtigen Individualität der Sündenfall nothwendig verbunden und Eins ſei, das möge das Folgende kurz darſtellen.

Leben und Empfindung hat dem noch nicht zum hellen Bewußtſein ſeiner ſelbſt gelangten Kinde die ganze Natur, Lebendiges und Lebloſes, auch der Stein ſogar, und zwar ſein Leben und ſeine Empfindung. Weil die kindliche Seele noch nicht in ihrer eigenen unſichtbaren Welt ſich gefunden hat, noch nicht in der Mitte ihrer Vorſtellungen, ihrer von außen erfaßten und nun im Innern freiſchöpferiſch waltenden, oder aus dem Reiche der höheren Welt anfänglich herüberdämmernden, dann klarer und klarer leuchtenden Bilder thront, aber weil ſie doch Seele iſt, der Thätigkeit unendliches Bedürfniß wo nicht erkennt, doch empfindet, und weil die Kräfte ihrer ſelbſt in ihrem geheimnißvollen Schooße ſchon im erſten Anfange ſind; ſo tritt ſie ſelbſt, denn ſie hat ſich ja noch nicht geſondert und findet ſich noch nicht,

in die Außenwelt hinüber und belebet ſie. Man frage alſo nicht: Was geht in der kindlichen Seele vor? In ihr Nichts! denn ſie iſt noch gar nicht ein Inneres, ſie iſt in der Außenwelt, lebet in ihr und hat ſie mit ihrem Leben zauberiſch gefüllt. Daher der unbeſchreibliche Reiz, die unendliche Schönheit Alles deſſen, was iſt. Es gibt gar kein ſogenanntes Lebloſes, Alles iſt belebt, Alles durchdrungen von der kindlichen Seele himmliſcher Unſchuld, die eben darum noch die himmliſche Unſchuld iſt, weil die Seele von Schuld und Unſchuld noch Nichts weiß. Daher die kindlichen Spiele mit lebloſen Dingen, die unverkennbare Mittheilung der kindlichen Empfindung an ſie und das eben ſo unverkennbare Erwiedern derſelben, das die Seele von ihnen in den noch nicht erkannten, aber der Objectivität und der Form nach ſchon daſeienden Mittelpunkt ihrer Empfindungen hinneinnimmt. Da alſo Mittheilen der Empfindung und Vernehmen der Erwiederung ein Unterſcheiden der Individualität hier noch nicht vorausſetzen läßt, da ſie, wie wir ſagten, in dieſer Beziehung nur als in der Form und Objectivität daſeiend betrachtet werden kann; ſo iſt die Erwiederung der Empfindung ihre eigene in die Dinge hineingelegte, aber als ſolche doch nicht erkannte. Aus dieſer Betrachtung des Lebens in den Dingen und mit ihnen, dieſes Ununterſchiedenſeins von ihnen, dieſer völligen Belebung der ganzen Natur durch die kindliche Seele ergibt ſich uns Folgendes:

1) So lange das Kind noch nicht zum Selbſtbewußtſein erwacht iſt und damit geiſtige Individualität erlangt hat, iſt alles objectiv; denn die Seele unterſcheidet ihr Leben noch nicht von dem Leben und Daſein des Andern oder Aeußeren, das für ſie dieſelben ungeſonderten Empfindungen hat, als ſie ſelbſt, ſo daß ſie in ihm völlig aufgenommen worden iſt, und in ihnen belebet. Ein Leben iſt die

ganze Natur, das Leben ihrer ſelbſt, von einem zauberiſchen Lichte ſtrahlt das Univerſum wieder (deſſen Ausdehnung der kindlichen Seele ebenſo unbegränzt erſcheint, als uns, wiewohl wir über die engen Gränzen lächeln, in denen unſerem Begriffe nach ihre Welt eingeſchloſſen iſt, aber für ſie ſind es keine Gränzen, denn ihr iſt anfänglich ſelbſt „ein unendlicher Raum noch die Wiege“) von dem Lichte, das dem befangenen Blicke des ungeübten Auges die Außenwelt erſchloß, und in das die Seele ſich verloren hat, in welchem ſie umherſchweift, um ſich allmählich in ihm zu finden, ihr Leben von den Dingen, die dann als todt betrachtet werden, in ſeine ſelbſtſtändige Mitte zurückzuziehen. Weil ſie in der Außenwelt iſt, dieſe daher durch ſie und mit ihr belebt iſt und weil es noch gar kein Anderes gibt, da es von ihr ſelbſt, von ihrem Leben, ihrer Empfindung durchdrungen iſt und ihr Leben, ihre Empfindung theilt, ſo daß ſie ſelbſt gleichſam ein Anderes geworden iſt; ſo gibt es für das kindliche Gemüth

a) noch keine Sünde. Denn die Sünde entſteht erſt durch die Zurückziehung der Seele von den Dingen, durch die Vorſtellung, daß es noch einen andern Willen, oder vielmehr ein anderes Verlangen gibt, als ihr eigenes, und daß daher, was von ſelbſt darin liegt, beide ſich oft widerſtreben. Noch aufgenommen in der Natur kann der Sünde finſtere Geſtalt ihr noch nicht entgegengetreten ſein, denn aus der Natur, (dem Aeußern überhaupt) tritt ſie ja nie hervor. Die innere geiſtige Welt iſt ihr noch nicht erſchloſſen, und nur in ihr waltet der Dämon des Böſen. So lange die Seele noch gar kein Inneres geworden iſt, kann es kein anderes Verlangen und Sehnen geben, als ihr eigenes, denn ſie iſt das Andere zugleich auch, und es iſt daher für ſie noch kein Anderes, weil ſie in ihm lebt. Was man bei dem Kinde, das noch in dieſer Periode iſt, für Eigenſinn

auszugeben geneigt iſt, kann nicht ſo genannt werden, ſondern es iſt nur ein unbewußtes Widerſtreben der Natur aus Empfindung. Die Forderung des Andern lernt es nach ſeinem Widerſtreben oft als die kennen, die die beſſere nützlichere geweſen ſein würde, denn das Durchſetzen ſeines Verlangens bringt ihm oft Schmerz. Die erſte Erkenntniß des Guten fällt darum mit dem Begriffe des Nützlichen zuſammen. Das iſt und bleibt es ja auch in unſerer Erkenntniß, wiewohl in einem höheren Sinne, denn nur das beſchränkte Wiſſen, nur der in ſchroffer Unterſcheidung des Zeitlichen und des Ewigen, ſo wie des äußeren und des inneren Lebens gefeſſelte Geiſt unterſcheidet Beides. Eben ſo nothwendig ſteigt aber auch der Begriff des wahrhaft Nützlichen allmählich zu ſeiner moraliſchen Höhe empor, wiewohl der innere Sinn ſeiner Feſſeln ſich nie ganz entledigen wird, indem er Manches für nützlich hält, was nur die ſinnliche Natur fordert, dahingegen die Erfüllung der Pflicht oft mit Verluſt und Schaden verknüpft ſei. Und doch ſcheint die Sprache die unzertrennliche Einheit des Guten und des wahrhaft Nützlichen, Wohlfahrt, Glück, Frieden bringenden in dem Worte „heilig" (von Heil) zu bezeichnen. Allmählich alſo lernt das Kind das Böſe aus der immer klarer redenden himmliſchen Offenbarung erkennen, allmählich bilden und reinigen und vervollkommnen ſich die Begriffe deſſelben. In ſeiner Unſchuld reiner Welt weiß es nichts von Lügen; aber es wird durch die Erfahrung überzeugt, daß man auch anders reden kann, als man denkt, und ſein innerſtes Gefühl ſträubt ſich verletzt dagegen und klagt darüber. Das iſt die erſte Regung des Bewußtſeins eines allgemein geltenden Willens, der erſte dunkle Begriff des Guten und des Böſen, die erſte Unterſcheidung Beider, die erſte Erkenntniß des Geſetzes. Früher konnte es nicht ſündigen, nicht nur weil es das Böſe nicht kannte, alſo Nichts böſe war, ſon-

dern auch weil das Gute, wiewohl ihm als ſolches unbekannt, ſeiner Seele unſchuldiges Leben von Natur bewegte. Die Erfahrung iſt nun gemacht, hat in der Seele ihren Platz gefunden, ihr Entſprechendes ſich angeeignet und wirket in ihr zum Abfalle von der Unſchuld reinem Himmel. Leichten Sinnes, unvorſätzlich vielleicht, oder in Vergeſſenheit übertritt es ein Verbot (das es indeſſen vor der erſten Uebertretung unmöglich als Verbot in ſeiner ernſten Strafe drohenden Geſtalt kennen konnte) und wird darüber zur Rede geſtellt. In ängſtlicher Bewegung macht es Gebrauch von ſeiner Erfahrung, und die erſte Sünde iſt geſchehen und nicht mehr in der Unſchuld völlig reinem Himmel lebt die Seele hinfort, denn ſchon ein Flecken trübte ſeinen heiligen Glanz. O, warum muß denn Leidenſchaftlichkeit der Erwachſenen die Kinder ſo oft zum Sündigen verführen? So lernt der Menſch das Böſe kennen und Gebrauch von ſeiner Erfahrung machen. So wird das Geſetz frühe in ſeine Seele gepflanzt; aber mit der Erkenntniß des Geſetzes und durch ſie entfernt er ſich von der himmliſchen Unſchuld. Wo kein Geſetz iſt, da iſt keine Sünde. Wir wüßten Nichts von der Luſt, (als böſer Luſt) wenn das Geſetz nicht geſagt hätte: Laß dich nicht gelüſten. (Röm. 7.) Durch das Zurücktreten der Seele von den Dingen, durch das Abſondern vom Naturleben, durch das Eingehen in ihre innere Welt, die nun vor ihr eröffnet zu werden anfängt, entſteht die Sünde; denn wer will läugnen, daß ſie etwas Anderes ſei, als die Geltendmachung des eigenen, als ſolches ſchon erkannten Verlangens gegen den heiligen Willen, der als ſolcher ſich vorher ausſprach. Eignes als ſolches erkanntes Verlangen iſt aber nur bei'm Selbſtbewußtſein möglich und muß es zur Grundlage haben. Denn vorher floß der eigne Wille, wie wir ihn wegen ſeiner äußerlichen Erſcheinung nach uns analog ſo nennen möchten, mit dem Naturgeſetze

zuſammen, war alſo noch kein eigner Wille als ſolcher. Für das kindliche noch nicht zur Klarheit des in der geiſtigen Individualität erſt Beſtand findenden ſelbſtbewußten Lebens erweckte Gemüth kann es noch keine Sünde geben, weil das Geſetz noch nicht redet, ſondern Unſchuld des Lebens Sonne iſt, Unſchuld, ein Zuſtand ohne Schuld, alſo auch ohne Kampf und ohne Ueberwindung.

b) Eben ſo klar iſt es auch, daß der noch nicht zum Bewußtſein der Individualität erwachte Menſch den Irrthum, den Zweifel, die Unwahrheit noch nicht kennen kann, ſondern daß für ihn Alles der Ausdruck himmliſcher, zweifelloſer Wahrheit iſt. Für ihn, freilich für uns nicht! Aber warum blicken wir denn ſo mit ſehnſüchtig wehmüthig aufgeregtem Gefühle zurück in die Zeit, wo der kindliche Glaube uns ſo glücklich machte, der Glaube, über den wir jetzt lächeln, der aber doch ſo rein, ſo heilig war, denn die Unſchuld war ja ſeine Grundlage? Mögen wir alſo immerhin darüber lächeln; er iſt nichts deſtoweniger der reinſte Glaube, weil er fern von Zweifel iſt. Iſt denn das nicht genug, um ihn dazu zu erheben? Es gibt ja überall keine objective Wahrheit! Und von dem finſteren Glauben des Schwärmers, der wohl auch faſt gar keinen Zweifel kennen mag, iſt er wegen der himmliſchen Eintracht aller Richtungen des Lebens eben ſo fern, denn dieſen ſtraft die That Lügen. Der kindliche Glaube iſt uns darum eben ſo ſehr zum Muſter aufgeſtellt, als die kindliche Unſchuld, denn ſo wie dieſe das Böſe gar nicht kennt, ſo weiß jener noch nichts von Zweifel und Irrthum. Aus der innern Einheit beider entſpringt ſchon hinlänglich die Ueberzeugung von unſerer Wahrheit. Sie drückt ſich aber alſo aus: Wahrheit nennen wir die Uebereinſtimmung unſerer Gedanken mit den Dingen (der ſichtbaren oder unſichtbaren, körperlichen oder geiſtigen Welt.) Weil ſich nun dieſe Uebereinſtimmung

eben bei den Dingen der geiſtigen Welt, (aber auch bei denen der äußeren, die, da es überhaupt nicht auf das Aeuſſere, ſondern auf des Aeußern inneres Weſen ankommt, mit jenen zuſammenfallen, weil von einer Uebereinſtimmung unſerer Gedanken mit äußerlichen Dingen nie die Rede ſein kann,) gar nicht vollkommen nachweiſen läßt; ſo reden wir zwar von der Wahrheit als einem gleichſam objectiven Begriffe, weil die Dinge ihre zweite Bedingung ſind, und es gibt auch der Wahrheiten viele, die, da ſie Niemand läugnet, da jeder Läugnende, ſo ſehr ſpringen ſie in die Augen, ſogleich für wahnſinnig erklärt werden müßte, wohin wir z. B. alle mathematiſche Grund- und Lehrſätze rechnen, in dieſer ihrer Beziehung eine geiſtige Objectivität erlangt haben, auch andere, die ſich dem Bewußtſein vom Höhern im Menſchen als ſolche unbedingt ankündigen, als die Gebote der Sittenlehre: aber auch dieſe alle ſind nun einmal in ihrer bloß äußerlichen Begründung in der niederen oder höheren Natur keine Wahrheiten, ſondern werden erſt dazu in ihrer Zuſtimmung, die ſie im Geiſte finden. Wo keine vernünftige Weſen ſind, da iſt überall keine Wahrheit, denn die Wahrheit wird erſt aus dem erkennenden Geiſte geboren, und ſo iſt die Subjectivität ihre alleinige Quelle. — Die ihrer ſelbſt noch unbewußte Seele lebet in den Dingen. Da aber das Selbſtbewußtſein nicht als auf einmal kommend und dann nie wieder zerfließend betrachtet werden kann, ſondern da das völlige ſelbſtſtändige Weilen in ſich ſelbſt, das Sichgefundenhaben und Sichbefinden in der Mitte des Lebens erſt in das ernſt reifende Alter zu ſetzen iſt, wie wir nachher erörtern werden, eben ſo wie auch bei uns das Selbſtbewußtſein öfters noch verſchwindet wenn die Seele z. B. bei entzückender Ausſicht, bei rührender Muſik aus ſich heraustritt und in den Dingen weilt; ſo hat dies allerdings auch auf das der zarten Periode des ſeiner ſelbſt unbewuß-

ten Lebens ſich entwindende Alter Beziehung. Demnach finden die Dinge in den Vorſtellungen der kindlichen Seele harmoniſchen Einklang. Da ſie noch nicht in ihrer eignen Mitte lebet; ſo iſt alles Aeußere Uebereinſtimmung mit ihr ſelbſt, denn ſie iſt das Aeußere zugleich, es iſt von ihr belebt, es empfindet und äußert die Empfindung, wie ſie ſelbſt. Erkenntniß findet nicht Statt, denn der Erkenntniß geht eben das Nichtwiſſen, das Zweifeln und Suchen voraus. Es iſt Alles ſchon fertige, zeitloſe, ungeſchaffene Wahrheit, denn die Uebereinſtimmung zwiſchen dem Aeußern und den Vorſtellungen und Begriffen iſt in ſich ſelbſt begründet, oder vielmehr es iſt gar keine Uebereinſtimmung, ſondern völlige Einheit, weil die Seele ſich von dem Aeußeren noch gar nicht getrennt hat. So könnten wir ſagen: Wenn es eine objective Wahrheit gibt, ſo iſt es dieſe, denn die Seele iſt ſelbſt noch ein Objectives. Aber die ſchaffenden Kräfte ſchlafen nicht, ſondern bewegen ſich und wirken in der Mitte des Lebens, die die Seele gleichwohl ſelbſt nicht kennt, ſo wie überhaupt die Subjectivität nicht erſt dem Selbſtbewußtſein entſprießt, ſondern dem Weſen und der Sache nach da iſt, ehe die Seele ſich als Subjectives erkennen lernt, daher wir ſie auch ſo eben ein Objectives nannten, das ſie für ſich iſt. Irrthum nennen wir den Widerſpruch der Dinge mit den Gedanken. Aber in der kindlichen Seele können die Gedanken nicht mit den Dingen in Widerſpruch treten, da ſie in den Dingen ruhen. Zweifel iſt das innere Schwanken, das Bewußtſein der Ungewißheit, ob die Dinge mit den Gedanken zuſammentreffen. Wie wenig auch das bei der kindlichen Seele Statt finden könne, erläutert ſich auch von ſelbſt daraus, daß die Seele ihre eigne Gedanken noch nicht als Gedanken, die von den Dingen verſchieden, etwas Anderes, als ſie, ſeien, erfaßt hat. Zweifel und Irrthum iſt nicht im Kinde, ſon-

dern Wahrheit, aber ſubjective, wie alle Wahrheit ſubjective iſt. Lächelt nicht über den kindlichen Glauben, denn er iſt der vollkommenſte, den es gibt!

c) Wenn die Sünde und der Irrthum die einzigen Quellen der menſchlichen Leiden ſind; ſo iſt der Menſch in der Periode, in welcher er beide noch nicht kennt, auch von allen Leiden des Lebens frei. Daß er noch keine Leiden kenne und dulde, iſt wenigſtens unſere Behauptung, ohne hier ihre Quellen unterſuchen zu wollen, die uns, wenn ſie nur in den angegebenen beſtänden, alles Beweiſes in dem Fälle überheben würden. Leiden der Seele ſind bei ihm undenkbar, denn was ſoll denn die ihrer ſelbſt noch unbewußte Seele und wie ſoll ſie es dulden? Läßt ſich Seelenſchmerz mit Mangel an Bewußtſein vereinigen? Leiden des Körpers trüben das junge Leben und erwecken unſer inniges Mitgefühl, weil wir uns nun einmal, abgeſehen von der urſprünglichen Verwandtſchaft, die hier gewiß das größte Gewicht hat, nicht anders als mit unſerm Selbſtbewußtſein (alſo eigentlich gar nicht) in ihre Lage verſetzen können, denn ein Zuſtand ohne Selbſtbewußtſein iſt uns eigentlich völlig unvorſtellbar, weil es ſelbſt bei der geſuchten Vorſtellung nothwendig den Mittelpunkt derſelben ausmachen muß. Was ſind denn aber wohl die Leiden des Körpers ohne das Bewußtſein der Seele von ſich ſelbſt, alſo ohne ihre Theilnahme, die nur eine ſubjective ſein kann? Leiden einer Pflanze, denn die Schmerzen eines Thieres unterſcheiden wir ja hier dem Weſen nach von denen des Kindes nicht, und ſie würden dieſelben Fragen vorausſetzen. Wohl ſcheint es uns, als ob der Blick des Kindes, welchem wir ſonſt noch kein Selbſtbewußtſein zuſchreiben, eben im Schmerze der Seele Ruhen in ihrer eigenen Welt uns verkündigte, (ſ. oben S. 109, 110) ſo daß ſie mitfühle, alſo ſich als Sich gefunden habe, und unnennbares Gefühl zieht dann

ſo rein und heilig uns zu ihr hin, weil wir dann ſie zuerſt als menſchliche Seele und auch zugleich eingeweiht in die menſchlichen Leiden, als menſchliche Seele, geworden durch menſchliche Leiden, finden. Ja ſchon nach der Analogie können wir den Gedanken, daß auch bei den vollkommnern Thieren im körperlichen Schmerze des Selbſtbewußtſeins dunkle Regung hervortritt, und daß wir deswegen und darin unſere nähere geiſtige Verwandtſchaft mit ihnen fühlen, nicht abweiſen. Daß aber das Thier (wohl auch der Wurm!) den Schmerz fühle wie wir, wie mancher Fromme ſagt, das längnen wir. Klar iſt es, daß durch den Schmerz der Seele unendliche Thätigkeit zuerſt auf das eigene Leben hingelenkt werden muß, weil das Schmerzgefühl alle andere Beſchäftigung hemmet, und das eben bei dem Kinde bei weitem mehr, als bei dem Erwachſenen, weil es der Herrſchaft der Natur noch völlig hingegeben iſt, noch gar nicht gelernt hat, ſich wenigſtens geiſtig über ſie möglichſt und in gewiſſem Grade immer mit Erfolg zu erheben. Auch ſcheint die Art und Weiſe, wie der Schmerz ſich dann in den Mienen und in den Tönen ausprägt, wie ſie gleichſam abſichtlich das Mitgefühl erregen zu wollen ſcheinen, wiewohl dieſer Ausdruck derſelben der Bezeichnung und Beſchreibung durch die Sprache ſich entzieht, darauf hinzudeuten. Wo das nun Statt findet, da iſt allerdings wirkliches Leiden, weil die Seele Theil nimmt. So wie aber auch hier das allmählige Uebergehen des bloß körperlichen auf die zum Selbſtbewußtſein noch nicht erwachte Seele keine Beziehung habenden Schmerzes in das wirkliche in das Gefühl der Seele eingehende und dadurch werdende Dulden deſſelben wohl zu beachten iſt; ſo wird dieſes ſelbſt anfänglich mehr ein thätliches, mit Nothwendigkeit ſich aufdringendes, als durch freie Geiſteskraft, die eben hier mehr, als ſonſt, gehemmt erſcheint, entſtandenes Unterſcheiden des Ichs begründen und

ſo nur die Grundlage bilden, um ſpäter erſt die frei geiſtige Unterſcheidung vermitteln zu können. Mag man es indeſſen auch ein bloß thätlich ſich erweiſendes (nicht freies, geiſtig entſtandenes) Bewußtſein nennen, es iſt immerhin ein Bewußtſein. Wo dieſes nun unbedingt und unbeſtritten ſich alſo zeigt, ſei es auch in welchem Grade freier geiſtiger Vermittelung es wolle, denn ganz getilgt werden kann ſie unmöglich, ſei ſie auch noch ſo ſehr von der äußerlichen Gewalt befangen, da gänzliches Befangenſein das Bewußtſein wiederum aufheben müßte; da iſt wirkliches Leiden. Gewiß viel früher, als Sünde und Irrthum, trübt das Leiden der kindlichen Welt fleckenloſen Himmel. Durch Leiden wird die Seele am erſten zum Bewußtſein ihrer ſelbſt erweckt, durch Leiden wird zuerſt der Menſch; durch Leiden werden aber auch zuerſt die Bande gelöſt, die das Leben mit dem Himmel vereinigten und zum himmliſchen machten, durch Leiden wird der Menſch, Menſch geworden in ihnen, herabgezogen in den Kampf, in die Mühſeligkeit des Lebens dieſer Zeit. So iſt alſo der Menſch ein Weſen, deſſen Leben von dem allgemeinen Naturleben ſich ablöſte, um hinfort die unendliche Beſtimmung der geiſtigen Erhebung über ſie immer klarer zu erkennen und dem heiligen Ziele, das in Gott ſelbſt die feierlich bewegte Seele erblicket, denn Gott iſt der über die Natur unendlich Erhabene, immer näher zu kommen, das aber zugleich Kampf und Mühe und Leiden als zum Begriffe ſelbſt der Menſchlichkeit gehörig erkennt, denn durch Leiden wird er erſt ein Menſch, und wo keine Leiden ſind, da ſind keine Menſchen, ſondern fühlloſe Naturweſen, oder höhere Geiſter. So lange aber das Kind ein noch nicht geiſtig lebend gewordenes, ſondern in dem Naturleben noch ganz einbegriffenes Weſen iſt (wie lange es das iſt, läßt ſich wegen des ganz allmähligen und aller Beobachtung die geſuchte Gränzlinie, die überall nicht als ſondernde

Gränzlinie da iſt, entziehenden Ueberganges durchaus nicht beſtimmen) ſo lange, das muß klar ſein, kennt es auch die Leiden noch nicht, denn es fühlet ſie nicht, weil das Naturleben, nicht in ein Beſonderes abgeſchloſſen, nicht fühlet, nicht duldet, und uns, wiewohl unfrei, dennoch der unendlichen Beſtimmung unſeres Lebens, das frei und uns erhebend zu ſein, was es unfrei und unbewußt iſt, höchſtes Ideal bleibt, alſo aus Freiheit und durch Freiheit Schmerzen nicht zu fühlen, noch zu dulden. Es iſt nicht möglich, daß der ſeiner ſelbſt noch unbewußte Menſch die kennet und erträgt, denn Kennen und ſelbſt Ertragen ſetzt Selbſtbewußtſein, Zurückgezogenſein von den Dingen voraus. Auch wir ſind im unbewußten Zuſtande frei von Schmerzen, auch wir ſind ſelbſt der Sorgen und des Grames entbunden, wenn unſere Seele in dem Naturleben zerfließt, hingezogen von ihr auf Augenblicke aus dem Reiche ihrer Gedanken und ſelbſteignen Gefühle heraustritt. Wer kennt dieſe ſeligen Augenblicke nicht? Aber in uns ſelbſt, als individuellen Weſen, waren wir doch während der ſeligen Augenblicke nicht, ſondern im Naturleben, in dem heiligen Urprincipe alles Lebens, dem geiſtigen, dem von Ewigkeit frei ſeienden, von Ewigkeit befreienden, der Urquelle himmliſcher Wahrheit, (denn liegt denn nicht ihr Grundweſen allein in ihr, und können wir ſelbſt, die individuellen Weſen, die Wahrheit anders erkennen, als wenn der Geiſt ſeinem Urſprunge anheim gegeben iſt?) himmliſcher Unſchuld (denn was iſt denn das Gute anders, als das Handeln aus der heiligen Natur, das Handeln ohne alle Rückſicht auf Individualität?) und himmliſcher Seligkeit (des Aufgenommenſeins der Seele in das allgemeine Naturleben) d. h. wir waren in Gott.

2) Die Sünde, den Zweifel und die Unwahrheit und die Leiden noch nicht kennend iſt das kindliche Gemüth un-

frei mit Gott auf's innigſte verbunden, lebt ganz in ihm und iſt vollkommen über des Lebens Bedrängniſſe, Gebrechen und Mühen erhaben. Unſchuld und Friede ſind ja die Grundlagen des Lebens im Himmel, ſind bei'm kindlichen Gemüthe die Bande, die es noch an den Himmel knüpfen, noch nicht in den Kampf und die Mühſeligkeit des Lebens dieſer Zeit herabdrücken laſſen. In Gott iſt die kindliche Seele; daher der unendliche Zauber des kindlichen Blickes. Der Himmel ſtrahlt aus den Augen der Unſchuld. Aus ihnen ſieht Gott ſelbſt uns an', und die Liebe findet ihren heizigen Wohnſitz, ihren klarſten Abdruck in ihnen, nicht die aufopfernde, von Selbſtſucht unterbrochene, mit Selbſtſucht immerdar kämpfende, die ſchwache, menſchliche, die wir durch Gottes Beiſtand uns immer reiner und ſtärker erwerben; ſondern die völlig heilige und reine, die Liebe, die in der Natur das himmliſche ewige Geſetz waltet. Daher das ſchnelle Vergeſſen der Leiden des Körpers. Sie haben ihren geiſtigen Sitz noch nicht in der Seele, ſie finden keinen Widerhall in ihr, ſondern ſie ſelbſt wird vielmehr mit dem Schmerze hingeriſſen und lebet gänzlich in ihm. Aber mit dem Aufhören deſſelben iſt auch jegliche Spur in der Seele verſchwunden, in welcher er noch keinen Abdruck zurück ließ, dann noch keine freie Erinnerung iſt. Während noch die Thräne im Auge glänzt, lächelt es ſelbſt ſchon wieder, und die unſchuldige Freude ſtrahlt aus ihm. Daher iſt noch kein Unterſchied zwiſchen Mein und Dein, denn es iſt noch kein Unterſchied zwiſchen Ich und Du, zwiſchen Objectivem und Subjectivem. Das unſchuldige Kind macht von Allem, was es dienlich findet, Gebrauch zu den kindlichen Spielen, iſt aber eben ſo bereit, es hinzugeben, wenn es ſeinen Gebrauch müde iſt. Es weiß nichts von Geſchenken, denn ihm gehört ja doch ſchon Alles. Daher die oft Bewunderung erregende Thätigkeit, die raſtloſe Bewegung, die erſt mit dem plötzlich

ſich aufdrängenden Schlafe endet. Die gottverbundene Seele ruhet gar nicht in der eignen Mitte, ſondern iſt im allgemeinen Naturleben aufgenommen. Auch wir ſind bei'm Genuſſe der Seligkeit, bei'm ernſten Nachdenken, bei'm Schauen eines Lichtſtrahles der Wahrheit, nicht in uns, nicht bei unſerem Ich, wiewohl in ihm die nothwendige Bedingung dieſer Zuſtände liegt, ſondern in der heiligen Natur, obgleich unſere Thätigkeit dann geiſtiger Art iſt und körperliche Ruhe bedingt. Daher iſt die wirkliche Welt, wie wir ſie ſelbſtſüchtigen Geiſtes nennen, denn wir verſtehen darunter eine Welt, oder die Welt, in der die Selbſtſucht lebet, wirket, Geſetze gibt, und regiert, dem kindlichen Gemüthe noch unbekannt; ſeine Welt iſt noch die wahre, gotterfüllte, heilig belebte, die Welt in der die Unſchuld und der Friede thront. Das kindliche Gemüth iſt noch in Gott, denn es kennt die Selbſtſucht noch nicht; ſie iſt noch nicht ſeinem Weſen, der finſtere Dämon, erſchienen.

Aber ſo ſoll, ſo kann der Menſch nicht bleiben. Er ſoll nicht ſo bleiben, denn beneiden wir denn die Kinder um ihre Unſchuld und ihren Frieden? Wahrlich, nur das wegen ſchwerer Schuld ſtrafende Gewiſſen, oder ein Leiden, dem die Seele nicht genug Standhaftigkeit entgegenzuſetzen weiß, kann dieſen Wunſch erzeugen. Denn das kindliche Gemüth iſt ja ſeiner Unſchuld und ſeines Friedens ſich nicht bewußt. Was ſind dieſe aber ohne Selbſtbewußtſein? Müſſen ſie nicht in ihrem Weſen, das uns ſo rein und klar erſcheint, in ihrer Poſitivität zerfallen aufgehoben werden? Die Gegenſätze rufen erſt die Begriffe hervor, und ohne den Begriff iſt wenigſtens kein Beſitz und kein Genuß irgend eines inneren Gutes, auch kein Schmerzgefühl über ein Uebel. So wie die Tugend erſt durch den Sieg über die Sünde wird, alſo durch die Sünde ſelbſt bedingt iſt; ſo iſt keine Erkenntniß der Wahrheit, wo kein Irrthum war, kein Zwei-

fel waltete, keine Seligkeit, d. h. kein Beſitz und Genuß des Friedens, wo der Begriff des Leidens fehlet. Die himmliſchen Güter ſind in dem kindlichen Gemüthe in ihrer völligſten Allgemeinheit, noch gar nicht zur Beſonderheit einzelner Richtungen gelangt. Die Sele iſt noch ganz in ihnen, aber nicht ſie in der Seele: ſie treiben die Seele, die ſie erfaßt haben; aber die Seele hat ſie nicht erfaßt. Es iſt ein negatives Leben im Himmel, denn alles Poſitive wird erſt durch den Gegenſatz oder (weil auch der Begriff des Negativen den Begriff des Poſitiven ſchon vorausſetzt,) es iſt ein indifferentes Leben, denn das iſt ein Leben, in welchem das Irdiſche vom Himmliſchen noch gar nicht geſondert iſt, in welchem aber, (ſo finden wir es hier speciell) das Irdiſche ſelbſt noch in ſeinem Urbilde ruht, alſo vielmehr, da der Himmel dem gottverbundenen Weſen nirgends fehlt, noch mit dem Himmel vereinigt iſt, ſtatt daß man annehmen könnte, der Himmel wäre in ihm noch etwas Irdiſches. So mag auch wohl die Behauptung gelten, daß das kindliche Leben ein negatives im Himmel ſei, wenn man von dem jedenfalls nicht Statt findenden Bedingtſein des Negativen ſelbſt (nicht des Begriffes des Negativen) durch das Poſitive abſtrahiren will. Denn iſt gerade da erſt das Negative, wo noch gar kein Poſitives iſt. Ein ſolches Leben aber verſchmäht der Menſch, der ſeines Daſeins unendliche Beſtimmung und höhere Bedeutung erkannte; ja er möchte um keinen Preiß ſelbſt die größten Leiden unter dieſer Bedingung loskaufen. Frei will er das werden, was das kindliche Gemüth nur erſt unfrei iſt. Durch den Sieg über die Sünde und den Irrthum will er bis zur kindlichen Unſchuld emporſteigen, durch Stärke in den Mühen des Lebens den kindlichen Frieden erreichen. Er will das Ziel erlangen, auf dem er das Böſe in der Erkenntniß und im Gefühle kennend, aber davor zurückſchaudernd das Gute und Wahre ohne Kampf her-

vorbringt; er will Unſchuld und Friede ſeinen Beſitz nennen. Er erkennt die heilige Beſtimmung der ewigen Liebe, die ihn durch Zweifel zur Wahrheit, durch Kampf gegen die Sünde zur Unſchuld, durch Ueberwindung der Leiden zum Frieden in Gott führen, durch dieſe ewig nothwendigen Mittel die himmliſchen Güter zu ihrem Eigenthum machen will. Ohne Negation und Indifferenz frei und ſelbſtthätig aus eignem Grunde des Lebens wirkend ſoll er werden, was das kindliche Leben nur erſt indifferent und unfrei iſt. Der Himmel ſoll in der Seele ſein; er will nicht, daß ſeine Seele bloß im Himmel ſeie, wie des Kindes. — Auch ohnedies indeß muß, ſo iſt es in den ewigen Geſetzen der Natur begründet, das himmliſche Leben der Kindheit von ſeinem Himmel ſich trennen und ein irdiſches der Selbſtſucht werden. Der Menſch kann auch nicht bleiben, wie das Kind. Der Sündenfall, denn das iſt dieſes Lostrennen des Lebens vom Himmel, dieſes Herabſinken in das Irdiſche, findet auch in der Natur, wenn wir annehmen wollten, daß ſie nicht einig mit der ewigen Liebe handele, aber auch nur, daß ſie etwas Anderes ſei, ſeine ewige Quelle. Wie die Selbſtſucht entſteht, wie ihr Entſtehen zugleich der Sündenfall iſt, wie er ſich ankündigt, und was in ſeinem Gefolge iſt, das haben wir nun noch zu unterſuchen.

Das von Anfang, der Geburt an, körperlich individuelle Weſen erhält, ſo erkannten wir, nach und nach und immermehr geiſtige Individualität. In dieſem Satze iſt Alles enthalten, was wir behaupten und erörtern werden. Denn daß die völlige Individualität von der Selbſtſucht und von dem Sündenfalle unzertrennlich iſt, das darzuthun ſoll unſer Bemühen ſein.

Schon aus unſerer Darſtellung (S. 110—119) wie das kindliche noch nicht zum Selbſtbewußtſein erwachte Gemüth frei von Irrthum und Zweifel, von Sünde und von

Leiden iſt, geht es hervor, daß das in dieſen drei Stücken beſtehende Uebel in der Welt ſeinen Grund in der Individualität haben muß. Auch die nähere Beſchaffenheit und Erläuterung dieſes Grundes liegt ſchon negativ darin. Deſto leichter können wir unſere Anſicht kurz in Folgendem niederlegen:

Wie die Seele nach und nach von den Dingen ſich immermehr ſondert, ſich als ein Beſonderes betrachten lernt, ihr Leben vom Aeußeren immer mehr zurückzieht und in ſich ſelbſt, in ihr eignes Reich der Vorſtellungen, Empfindungen und Gefühle und der Gedanken einkehrt, iſt im Vorhergehenden erläutert worden. Vorher kannte ſie die Leiden, natürlich die Leiden der Seele, aber auch ſelbſt, wie wir ſahen, die körperlichen Schmerzen noch nicht und fühlte und duldete ſie alſo auch noch nicht. Leiden ſind es zuerſt, die den klaren Himmel des Lebens trüben und die ſchöne Phantaſiewelt zerſtören, denn als Phantaſiewelt erſcheint ſie uns nun, nachdem wir zur geiſtigen Individualität gelangt, in die Welt der Leiden, die wirkliche Welt, wie wir ſie nun nennen, eingetreten ſind. Wohl kann der Ausdruck „Phantaſiewelt" ſeine Geltung behaupten, indem die Seele noch ganz in den Dingen lebet und Alles von ihr belebt erſcheint und ihre Empfindungen theilt, ſo wie auch unſere Seele, wenn die Phantaſie ihre regelloſe, willkührliche Herrſchaft über die übrigen Functionen derſelben übet, aus ſich herausgetreten iſt, und nur das, daß der Verſtand, die Grundlage des Selbſtbewußtſeins, faſt nie ganz in ihr verſinken kann, Erinnerung an das regelloſe Umherſchweifen möglich macht, folglich alsdann das Selbſtbewußtſein nicht ganz getilgt war, als am meiſten bei'm ſ. g. wachen Träumen, weniger bei'm wirklichen Traume und meiſtens gar nicht bei'm Phantaſiren in Krankheiten, ſo daß ſie der Welt dann eine beſtimmte lebhafte oder trübe Farbe gibt. Auch die Welt

des Wahnſinnigen iſt eine bloße Phantaſiewelt, daher er ſelbſt meiſtens oder ganz ein bewußtloſes Weſen. Aber bei ihm haften mannigfache, auch trübe, gleichſam körperlich gewordene Erinnerungen, die alſo kein freies Product des Verſtandes mehr ſind, an der Phantaſie. Und dieſe eingefleiſchten Erinnerungen ſind auch bei uns im Phantaſiren mehr oder minder thätig. Dergleichen finden bei'm kindlichen Gemüthe nicht Statt, denn es ging kein ſelbſtbewußtes Leben vorher, das da Spuren hätte zurück laſſen können. Daher iſt ſeine Phantaſiewelt allein die gottbelebte, und dieſe wird durch die Leiden zerſtört. Trauernd ſieht es nun, daß nicht Alles ſo heilig und rein beſeelt iſt, als es ihm vorher war, denn Leiden haben angefangen, ſeinen Himmel zu trüben, und woher kommen dieſe Leiden anders, als von außen? Alſo ſondert ſich die Seele von den Dingen, denn nun ſieht ſie, daß ſie etwas Anders iſt, als dieſelben, daß eine Verſchiedenheit zwiſchen ihr, die ſich immer freuen möchte, und den Dingen, die ihr oft Schmerz bringen, hervorgetreten iſt. Und in der erſten Aufwallung ſchlägt es zürnend die Stelle, auf die es fiel, deſſenungeachtet alſo ihr auch noch Leben und Empfindung beilegend, aber ein anderes Leben, denn ſonſt würde es ſie nicht ſchlagen. Der dunkele Begriff der frühern Phantaſiewelt, denn ein dunkler Begriff muß er nothwendig ſein, weil wir auch in ſie, bei der niemals, wenn ſie völlig erſcheint, Selbſtbewußtſein iſt, unſer Selbſtbewußtſein hineintragen müſſen, entſteht erſt, wie alle Begriffe, mit dem Selbſtbewußtſein. Mit dem Entſtehen dieſes Begriffes hört ſie ſelbſt auch immer mehr auf. Denn immer ſchroffer ſondert ſich nun die Seele von den Dingen, immer mehr will ſie die Freudigkeit trotz den ſchmerzlichen Einwirkungen jener behaupten. Sie will ſich nur freuen, ſich, denn das „Sich“ zeigt ſchon ein Zurückziehen von dem Aeußeren an, und von dem noch nicht geiſtig individuellen

Weſen können wir wohl mit Recht nicht ſagen: es freut ſich. Denn die Freude iſt nicht ſeine Freude, als eines abgeſonderten Weſens, ſondern mit ihm empfindet die ganze Natur dieſelbe Freude. Iſt aber das Sich — freuen — wollen nicht ſchon die vollendete Selbſtſucht? Er ſelbſt, der Menſch als beſonderes Weſen, will nun Ehre haben, gelobt werden, er will nun genießen, er will glücklich ſein. In ſeines Strebens ungezügeltem Drange wird ihm die Wahl der Mittel oft gleichgültig, und er erwirbt ſich Freude oft auf Koſten Anderer; er macht Andern Verdruß, bringt ihnen Leiden und Schmerz, um ſich zu freuen. Iſt das nicht vollendete Selbſtſucht, die in dem Menſchen die Vorſtellung ſeiner ſelbſt als eines beſondern Weſens erweckt und die Richtung in ihm hervorruft, das Andere als um ſeinetwillen daſeiend zu betrachten, nun, nachdem die Erfahrung von ſich ſelbſt als einem beſondern Weſen gemacht iſt, mit ſeinen Gefühlen und ſeiner Freude oft gar nicht in das Andere eingehen zu wollen? So ſchaudert das unſchuldige Kind davor zurück, wenn es ein Thier tödten ſieht. Aber frühe ſchon, (warum wohl dies gerade oft ſo ſehr frühe?) mordet es unſchuldige Thiere aus bloßer Luſt. Da iſt kein Mitgefühl mehr, vielweniger ein Mitleben, da iſt völlige Zurückgezogenheit von dem Andern, völlige Beziehung des Andern auf die individuelle Seele, Selbſtſucht! Ohnehin, (wir hätten der weitläufigen Erklärung wohl nicht bedurft) wie iſt es anders möglich, als daß die nun einzeln gewordene, zum Selbſtbewußtſein erwachte Seele Freude, die ſie empfindet, als ihre Freude, die dem Andern nicht gehört, in dieſer Form wenigſtens und ſo ſpeciell unmöglich eigenthümlich ſein kann, betrachtet, und daß ſie, da das Streben nach Freude ihr natürlich iſt, ihr wahrer Begriff aber, welcher beweiſt, daß ſie in der völligſten Hinneigung zu und Verbindung mit dem Andern ihren heiligen Namen erſt ver-

dient, nur allzu leicht verkannt, mißverſtanden wird, oder gewöhnlicher gar nicht gekannt iſt; Freude auf falſchem Wege und durch unmoraliſche Mittel ſucht, daß ſie, von der Individualität ausgehend und das Andere darauf beziehend, in ein Streben verfällt, deſſen Ziel nun auch kein anderes ſein kann, als die beſondere Freude, in deren Genuſſe es ihr gleichgültig iſt, ob andere fühlende Weſen darunter leiden oder nicht? Das iſt es aber eben, was wir Selbſtſucht nennen. Denn was iſt ſie anders, als die mit dem Bewußtſein der Individualität entſtandene, die beſondern Richtungen, Triebe, Neigungen, Handlungen des alſo beſtimmten Lebens (denn jedes Leben iſt anders beſtimmt,) erzeugende Beſonderheit des Lebens ſelbſt? Wir begreifen alſo unter dieſe Beſonderheit zugleich Alles, was in ihr ſeine Quelle hat, was den Menſchen treibt, für ſich, abgeſondert von dem Andern zu leben, zu wirken, zu genießen, auf ſich des Andern zu beziehen, es als um ſeinetwillen daſeiend zu betrachten.

Wie mit dem Bewußtſein der Individualität die Sünde zugleich entſteht, geht ſchon aus dem Vorhergehenden hervor. Vergl. auch S. 111—113. Zuerſt entſteht der Begriff des Böſen aus der Erfahrung; die gleichzeitig in der Seele ihr Gegenbild findet, und aneignend und in ſie herausgehend zugleich verfällt der Menſch in Sünde. Erſt mit der Sünde entſteht ihr der Begriff der Unſchuld, und die Sünde ſtellt ihr nun die Welt in anderm Lichte hin, als ſie, wie ſie nun erkennt, vor ihr ſtand. Wiewohl der Menſch ſchon früher klagend in die Welt blicken mußte, daß er ſtatt erfüllter kindlicher Träume Mühe, Sorge und Arbeit findet, daß ſo ſelten ihm eine reine Freude wird, wiewohl er ſich Nichts als reine Freude verſprach, daß alle die ſüßen Hoffnungen, die er ſich von der Zukunft machte, nach und nach ſchwinden und ſtatt ihrer Kampf mit den herben Uebeln ſein ern-

ſtes Loos — wurde; er würde noch zufrieden ſein, wenn der Dämon der Sünde die Welt nicht trübte, die er ſich voller Unſchuld dachte, und wenn dieſer Dämon nicht auch, ohne daß er es will, (denn wie will er es denn in der heiligen Tiefe ſeines Weſens? und der andere Wille iſt ja ſein wahrer Wille nicht, ſondern eben nur ſelbſtſüchtiger) ſein eigenes Weſen feſſelte. Was kann das wahre Menſchenweſen ſo trüben, was kann es unzufriedener machen mit des Lebens zeitlichen Erſcheinungen, als die Sünde, der ewige Feind Gottes und der Menſchheit? Zwar ſpäter erſt, zwar erſt mit dem Eintreten in das eigentlich ernſte Leben erwacht dieſe Unzufriedenheit mit der Welt, (denn was iſt denn das Gewiſſen in den Jahren auch der ſpätern Kindheit?) aber nur deſto ſchmerzlicher wird ſie dadurch. Immer klarer wird es ihm, daß in dieſer Welt faſt Jeder ſein Intereſſe von dem Anderer geſondert hat, Jeder für ſich glücklich zu werden trachtet, ohne ſich eben viel um die Andern zu bekümmern. Wenigſtens geht doch faſt überall die eigne Perſon vor. Denen er liebevoll die Hand reichte, mit denen er ſeine innerſte Gefühle theilen wollte, und deren Herz ihm ſo bieder, ſo edel und theilnehmend, ſo warm ſchlagend erſchien, die wandten ſich bald kalt von ihm ab, die betrogen ihn. Andere, die er ſeine Freunde nannte, und denen er keine Falſchheit vorwerfen kann, trennten ſich von ihm auf dem Lebenspfade, und bald trennten ſich ihre Herzen. Wieviel behält er zuletzt. Oft keinen, denn Mißtrauen beſeelt ihn wohl gar gegen die innigſte Bande. Und was ſind denn die nun noch Uebrigen? Liebend wünſcht er ihnen alles Gute, liebend erzeigt er ihnen alles Gute; aber da ſie größtentheils gleichgültig gegen ſein Schickſal ſind, da ihrer Viele ihm Verdruß und Kränkung verurſachen, Schaden zufügen und Böſes erweiſen, was iſt natürlicher, als daß auch er ſein Leben immermehr von ihnen in ſich ſelbſt zu-

rückzieht und gleichgültiger gegen ſie wird, und wie kann er ſich bergen, daß auch er Manchem Verdruß machte und Schaden zufügte? So werden ſie ihm immermehr die Andern, Fremden, *alieni*. So entſteht die Selbſtſucht im Wünſchen, in den Gefühlen und im Handeln, und mit ihr zugleich die Sünde. Das Böſe in der Welt hindert die Erfüllung ſeiner feurigen Entſchlüſſe, hemmt ſeine Thatkraft, ſchwächt ſeine Liebe zum Guten. Woher kommt das anders, als davon, daß Jeder das Andere auf ſich beziehen möchte, es als um ſeinetwillen daſeiend betrachtet? Was iſt jede Sünde anders, als ein Beweis und ein Erzeugniß der Selbſtſucht, die Geltendmachung eines eigenen Willens, der nicht der allgemeine Wille in der freien Natur der zeitlichen und überzeitlichen Dinge iſt? Wie bedarf es noch eines Beweiſes, daß Hochmuth, Geiz und Wolluſt das unmittelbare Erzeugniß der Selbſtſucht ſind? Wie will man ſie anders definiren, als von dem Principe ausgehend, daß die ihnen Dienenden ſich in einen ſchroffen Gegenſatz zu allem Andern begeben haben? Groß, faſt unüberſehbar iſt das Feld dieſer Betrachtung; aber wir konnten nur in allgemeinen Umriſſen und Andeutungen unvollkommen unſere Anſicht niederlegen.

Ueber die Entſtehung des Irrthums und des Zweifels verweiſen wir auf S. 113—116, auf die Ausführung des Gedankens, wie erſt mit dem Erwachen des Selbſtbewußtſeins, mit der Sonderung der Seele alſo von dem Aeußeren Bedenklichkeit entſtehen kann, ob auch die Dinge mit den Gedanken übereinſtimmen, und die Ueberzeugung möglich wird, daß das hier und da nicht Statt gefunden habe, oder auch nur ohne dieſe Ueberzeugung davon, die hier keinen Ausſchlag gibt, die Möglichkeit eintritt, daß die Gedanken mit den Dingen nicht übereinſtimmen. Wie durch beſtimmte ſchroffe Sonderung das ganze Erkenntnißvermögen, eine von

der Wahrheit abweichende Richtung erhält und Zweifel und Irrthum auch über ſonnenklare Wahrheiten, die ſich nur nicht durch völlige Evidenz erweiſen, aber gleichwohl dem geſunden Geiſte nicht minder klar ſind, entſtehen können, wie dadurch ein faſt abſoluter Unglaube über die Dinge der höheren Welt, über die Wahrheiten der Religion erweckt werden kann, und wie die Schwärmerei, auch ein Vorherrſchen der eigenen individuellen Gefühle, denn andere mit denen Anderer übereinkommend ſollen ſie ja nicht ſein, (daher der Hochmuth, mit dem ſie begleitet iſt) das entgegengeſetzte Extrem zeigt, das ſich in dem Befangenſein äußert, als ſei da leibliche Verbindung, wo geiſtige dem Geſunden nur denkbar iſt, als ſei da Realität, wo nur Idealität ſein kann u. dgl., das bedarf der weiteren Erläuterung nicht mehr, da, was wir gezeigt zu haben glauben und was zu unſerem Zwecke genügt, nur Selbſtſucht die Quelle ſein kann.

Kindlich glaubend und hoffend, unſchuldig und fröhlich alſo begibt ſich der Menſch auf ſeine Lebensreiſe. Rein iſt der Himmel des Lebens, denn noch kein Zweifel trübte ja ſeine Lauterkeit, und wo kein Zweifel iſt, da iſt auch kein Irrthum für ihn; noch keine Sünde zeigte ihm die Welt von ihrer Schattenſeite, und Klagen, die er führte, verſchwanden ſpurlos, ohne das Licht des Himmels zu ſchwächen. Sein Herz iſt da noch der Natur, die ſich ihm noch nie eigentlich feindlich zeigte, und der ganzen Menſchheit geweiht und umfaßt ſie in der Liebe ſeligen, endloſen Räumen. Aber er muß bald lernen, ſein Leben als nicht der ganzen Natur und der ganzen Menſchheit geeinigt zu betrachten. Mit der Entwickelung der Individualität wird ſein Leben ernſt und ernſter, mühevoller, ſchwieriger. Anfänglich gewahrt er die Wölkchen an dem ſonſt ganz klaren Himmel nicht. Wer achtet in fröhlicher, in der Natur reichliche Nahrung findender Stimmung, wer achtet da ein Wölkchen, das

am Himmel ſich zeigt. Und doch iſt es gewöhnlich der Vorbote der Stürme, die ſich dann bald einſtellen. Anfänglich ſchreitet er frohen Muthes über die kleinen Dornen auf ſeinem Pfade, und ſo werden ſie immer dichter und dichter. So führt die gütige Natur den Menſchen nach und nach in den herben Ernſt des Lebens ein, und die Gewohnheit, die ſie ihm ſo wohlthätig machte, lehrt ihm die Uebel ertragen, wenn er der Stärke ſeiner Seele ſich nicht eigenwillig begab. In dem individuellen Weſen bekommt nun alles Einzelne, (ſo nennt er es, wiewohl es nimmer ein Einzelnes ſein ſoll) Individualität. Sein Verſtand ſtrebt nicht mehr in göttlicher Eintracht mit dem geſammten Menſchenweſen, mit den heiligen Gefühlen, mit den innerſten Bewegungen der Seele, die ihre Verbindung mit der Natur der höheren Dingen an ſich immer behalten und der Wahrheit heilige Quelle im Göttlichen des Menſchenweſens bewahren. Er ſondert ſich ſelbſtſüchtig von dem übrigen geſammten Leben, er will ſich auf des Beweiſes unerſchütterlicher Grundlage, ſo wähnt er, ſeiner Wahrheit veſtes Reich erbauen. Aber was gibt er dem Geiſte anders, als Zweifel, wohin führt er anders, als an den jähen Abgrund des Unglaubens? denn er hat ſich von Gott getrennt. Auch ſeine Gefühle und Wünſche behalten ihre Verbindung mit dem geſammten Menſchenweſen nicht, ſtreben gegen das eigene Bewußtſein, nehmen ſelbſtſüchtige Richtungen an, werden Triebe, ſtürzen oft blindlings in die ungeſehene Ferne, reißen den Verſtand und des Geiſtes himmliſches Streben nach dem Guten mit ſich fort, befangen ſie, daß ſie ſich in der beſonderen Richtung ſelbſt nicht mehr erkennen, und ſtehen nun da als Leidenſchaften, die ſchrecklichſten Erzeugniſſe menſchlicher Selbſtſucht, die wilden ungezähmten Kräfte ſelbſtſüchtiger Natur. Darum verzehren ſie ſich ſelbſt im eigenen Feuer, weil es ein eigenes Feuer iſt und nicht die himmliſche ewig näh-

rende Flamme des Göttlichen. Trübe wird der Himmel, denn der Selbſtſucht Finſterniß bedeckt ihn faſt gar, mühevoll wird der Lebenspfad, denn er hat aufgehört ein göttlicher zu ſein, er iſt nicht mehr der heilige Pfad der Unſchuld und des Friedens. Gib mir meinen kindlichen Glauben wieder, ſo ruft er in den Stricken des Zweifels eine Macht an, die er ſelbſt nicht nennen kann, weil er ſie außer ſich wähnt, wiewohl ſie in ihm ſelbſt iſt. Gib mir meine Unſchuld wieder! ſo ruft er dem unbekannten Dämon, der ſie raubte. Wo ſind ſie, der kindlichen Welt ſelige, beſeligende Geſtalten, heitere, fröhliche Bilder? Wehmüthig blickt er auf die entſchwundenen zurück, wehmüthig erinnert er ſich, wie ihm damals ſo leicht, ſo fröhlich zu Muthe war. Er weiß es, ſein Verſtand, der ihm, ſeit er ſich von der ewigen Quelle aller Wahrheit entfernte, um die Wahrheit für ſich ohne Gottes Hülfe zu finden, Irrthum und Zweifel vor die Seele hinſtellte, ſein ſchwaches oft in Fehler und Sünde verfallendes Tugendſtreben, das ſchwach zu werden anfing, als die beſonderen, beſonders gewordenen Richtungen der Seele, die Triebe, Gemüthsbewegungen und Leidenſchaften, feindlich ihm entgegentraten, (denn vorher war Alles, Triebe, Gemüthsbewegungen und Wünſche, in Gott aufgenommen, weil noch Nichts beſonders geworden war) — ſein Verſtand und ſein Tugendſtreben bezeugen es ihm, wie gern er ſich auch darüber täuſchen möchte, daß er nicht mehr in Gott lebt, daß ſein Leben kein Himmel mehr iſt, ſondern irdiſches zeitliches Daſein, d. h. Daſein eines individuellen Weſens, Selbſtſucht! Das Verſinken in dieſen Zuſtand eines individuellen Weſens, dieſes Herabfallen vom Himmel, dieſes Heraustreten aus der Verbindung mit der Natur der ſichtbaren und unſichtbaren Welt, (iſt es doch nur eine Natur ſo wie nur eine Welt!) dieſe Trennung von Gott nennen wir

Sündenfall. Zur Erläuterung ſeines Weſens diene noch Folgendes:

1) Er iſt unzertrennlich von dem Erwachen des Bewußtſeins der Individualität und, inwiefern damit die Unvollkommenheiten des geiſtigen und des äußeren Lebens nothwendig verbunden ſind, von ihm gar nicht verſchieden. Denn das Erwachen des Bewußtſeins der Individualität iſt nichts Anderes, als die Lostrennung des Lebens von Gott, das Verfallen von dem himmliſchen, dem Leben in Gott, in das raum- und zeitbegränzte Daſein. Vorher war kein Raum und keine Zeit. Denn die ſ. g. Unendlichkeit des Raumes und der Zeit hebt eigentlich Beide auf, weil Beide ihrem Begriffe nach, der einen Wechſel ſubſtituirt, einen Anfang und ein Ende haben müſſen. Aufgenommen in Gott war die Seele in dem unendlichen, ihr ſelbſt unendlichen Aeußeren, und ob auch frühe ſchon der Wechſel der Zeit ihr wahrnehmbar wurde, was wußte, was fühlte ſie von dem Laufe der Zeit, ihrer Nichtigkeit und hohen Bedeutung, was wußte und fühlte ſie bei dem Schlage der Glocke? War nicht auch der Wechſel ſelbſt der Zeit ihr in die Ewigkeit aufgenommen, von ihrem Weſen geheiligt, von ihrem Hauche beſeligt? Wenn es für auch nur körperlich individuelle Weſen ein ewiges, zeitloſes Leben gibt, war es nicht dieſes? Denn die Ewigkeit freilich fließt nicht, bewegt ſich nicht, iſt keinem Wechſel, keiner Veränderung unterthan. Sie hat nicht angefangen, ſie iſt jetzt, ſie iſt immerdar. Sie iſt mit der Zeit ſelbſt verſchlungen, denn unſer ſeliges Leben iſt ewiges, weil wir im Genuſſe der Seligkeit von der Zeit und ihrem Laufe nichts wiſſen. Wie verbindet ſich aber mit der geiſtigen Individualität und ihrer für das zeitliche Leben beſtehenden Unzerſtörbarkeit, (denn immer iſt der Genuß der Seligkeit ein flüchtiger am Rande des Himmels geraubt; ſchnell kehret die Seele zu ihrem individuellen, ſelbſtſüchtigen Daſein zu-

rück!) — wie verbindet ſich mit dieſer die Ewigkeit und was iſt denn nun dem individuellen Weſen das ewige Leben? Eine Frage, die hier ihre Beantwortung nicht finden mag, ſondern die nur dazu diente, das Leben des zur Individualität des geiſtigen Lebens noch nicht erwachten Weſens als ein ewiges zu bezeichnen, was es ſein muß, wenn es Leben in Gott ſein ſoll, und zwar, weil die Seele von dem Laufe der Zeit, wiewohl ihr in ſeiner äußerlichen Erſcheinung, (doch immer in ſeinem innern Weſen und ſeiner Bedeutung!) wahrnehmbar, Nichts fühlen und wiſſen kann. Sehr allmählig nur entwickelt ſich in ihr, unterſtützt von der Beobachtung des Lebens dieſer Zeit mit ſeinen unabwendbaren Einflüſſen, dies Fühlen und Wiſſen. Und ſo iſt denn auch der Sündenfall, wie das Erwachen des Bewußtſeins der Individualität ſelbſt, von der er unzertrennlich iſt, ein allmähliger, denn das Leben wird erſt nach und nach vom Himmliſchen geſondert. Dieſes allmählige Verſinken in's irdiſche Daſein haben wir S. 130—132 anzudeuten uns bemüht, denn wie läßt ſich ein allmähliges Uebergehen beſchreiben, ſchildern? Alles allmählige Erfolgen ſcheint des Ausdrucks durch die Sprache zu ermangeln. Mit eben dem Rechte kann man aber auch den erſten Lichtmoment des Bewußtſeins von ſich ſelbſt, oder die erſte dann nicht fern liegende Sünde die vielleicht ſogleich innerlich oder äußerlich begangen wird, wenn nicht ſchon jenes Lichtmoment ſelbſt in dem Entſtehen und während deſſelben Selbſtſucht iſt und alſo Sünde genannt werden möchte, als den Sündenfall bezeichnen. So iſt es 1 Moſ. 3, dargeſtellt. Abgeſehen aber auch davon, wie das daſelbſt angenommene männliche Alter der erſten Menſchen (eine andere Annahme freilich erlaubte die Tendenz und die geſammte Ausführung dieſes dichteriſchen Philoſophems nicht) demnach Unbequemlichkeit in die Darlegung der Gedanken einflicht, wie aber deſſenungeach-

tet ahnende Hinweiſungen auf die nach dem Eſſen der Frucht erfolgende oder vielmehr mit der Handlung ſelbſt verbundene Erwachung des Selbſtbewußtſeins und die Entſtehung der Selbſtſucht in einer ihrer klarſten Erſcheinungen in der Erzählung niedergelegt ſind, wie das Oeffnen der Augen, daß ſie ſich jetzt erſt ſahen und zugleich ſchämten, ziemlich deutlich beweiſt; ſo iſt ja auch im Grunde der ſo dargeſtellte Sündenfall nur ein allmähliger, denn aus dem Paradieſe wurden ſie zwar ſogleich verſtoßen, und jeder Menſch hat mit dem völlig erwachten Selbſtbewußtſein (ein ſolches war es auch bei ihnen und konnte eben wegen der Annahme des reiferen Alters kein anderes ſein) aufgehört, im Paradieſe zu leben: indeſſen lernten ſie von nun an, wie jeder Menſch, erſt nach und nach des Lebens bittern Ernſt und herbe Mühe kennen. Und das kann ja auch nicht anders ſein, weil das völlige Erwachen des ſelbſtbewußten Lebens kein einzelner in das Reich der Erfahrungen gehörender und als einzelner zu beobachtender Act iſt. Beobachtbar mußte er aber, ſelbſt als ſeiner Natur nach geiſtiger Act, hier dennoch ſein, weil nichts Geiſtiges ohne Wirkung auf die Materie ſein kann, und weil daher dieſe in ihren unmittelbaren Folgen ohnehin ſo leicht zu erkennende Thatſache der Beobachtung ſich unmöglich entziehen konnte. In ſeiner wirklichen Erſcheinung entzieht ihn nur der allmählige Erfolg der Beobachtung, weil die klaren Momente des Wiſſens der Seele von ſich ſelbſt von anfänglich längeren, dann immer kürzeren Intervallen unterbrochen ſind, bis wir, ohne die Zeit des Entſtehens angeben zu können, das Individuum, die individuell handelnde, fühlende, wollende, ſtrebende, die ſelbſtſüchtige Seele erkennen.

2) Wir rechnen zum Sündenfalle die ganze allſeitige Trennung des Menſchenlebens von Gott, die geſammte Schwäche des zeitlichen Daſeins, den Inbegriff aller Unvoll-

kommenheiten des leiblichen und geiſtigen Lebens. Alſo auch die Krankheiten und der Tod, alle Uebel des Erdenlebens, ſind eine Folge des Sündenfalles. Untrennbar iſt er ſelbſt in ſeinem innerſten Weſen; aber die unvollkommene Betrachtung vermag ihn nicht anders, als in mehrfachen Richtungen zu bezeichnen. Darum mußten wir ſchon oben die Individualität in die leibliche und geiſtige unterſcheiden und fanden es klar, daß jene gleich bei der Geburt hervortritt, denn auch die Pflanze und das Mineral ſind Individuen. Schon das neugeborene Kind iſt leiblich nicht mehr in der Allgemeinheit der Natur aufgenommen; ſein leibliches Daſein iſt, wie alles Daſein, kein abſolutes Leben mehr, kein Sein. Und wie wir bei allem Daſein Mängel und Schwächen, Unvollkommenheiten wahrnehmen; wie das Ideal in allen Erdenleben auch bei der Pflanze z. B. ewig unerreicht bleibt; wie die Natur ſelbſt nur in ihrer Allgemeinheit die Ideale enthält, und ſelbſt aller zeitlichen Dinge ewiges Ideal bleibt; ja, wie wir bei allen Individuen irdiſche Uebel, Krankheiten und den Tod mit ihrem Daſein unzertrennlich verbunden finden: ſo iſt bei dem Menſchen der Inbegriff der Uebel des Erdenlebens Folge der leiblichen Individualität. Warum ſoll man dieſe nicht der Analogie nach, und noch mehr wegen ihrer einigen, jedenfalls im Leben erfolgenden Verbindung mit der geiſtigen Individualität ebenfalls Sündenfall nennen können? Iſt doch alles Trennen von Gott Sünde. Nach der Analogie zum mindeſten dürfen wir die Krankheiten ein Böſeſein des leiblichen Lebens nennen. Selbſt in der Sprache tritt dieſe Wahrheit hervor, wie z. B. die Ausdrücke „ein böſes Auge, ein böſer Finger" u. dgl. zu beweiſen ſcheinen. Und auch der Tod iſt nur die unabwendbare Folge der Individualität. Denn nur das Göttliche iſt ewig; alles Einzelne verzehrt ſich in ſeiner eigenen, ſelbſtſüchtigen Kraft. — So ſind auch die Unvollkommenheiten des

geiſtigen Lebens nur Folge der geiſtigen Individualität, alſo unmittelbare Folge des Sündenfalles. Vergl. S. 128—135.

3) Der Sündenfall iſt nothwendig und frei zugleich. Die Nothwendigkeit deſſelben ſcheint uns aus der vorhergehenden Schilderung des allmähligen Entſtehens des Bewußtſeins der Individualität klar genug hervorzugehen. Das körperliche individuelle Daſein iſt ein Act der Nothwendigkeit. Es iſt nicht möglich, gegen dieſen Satz, wenn er nicht falſch verſtanden wird (wie ſollte er aber das, da ſein Sinn ſich gleichſam von ſelbſt darlegt?) den geringſten Zweifel zu erheben. Aber wo iſt die Gränzlinie zwiſchen der körperlichen und geiſtigen Individualität? Und wenn ſie ſollte gezogen werden können, muß nicht der Geiſt nothwendig Individualität in dem individuellen Körper erlangen? Muß er nicht, in allen ſeinen Verrichtungen an ihn gefeſſelt, von ihm ausgehend und zu ihm zurückkehrend, innig, unzertrennlich mit ihm verbunden, (denn ewig bedarf der Geiſt der Einigung mit dem Körper, ſowie aller Geiſt erſt in der Verbindung mit der Materie Daſein und Aeußerungskraft findet, daher auch, wie und weil er ſelbſt ewig iſt und ſein muß, ewig mit der Materie verbunden iſt, woraus die Ewigkeit der Materie eben ſo nothwendig folgt) — muß er da nicht Individualität erlangen? Doch iſt dieſe Individualität vorerſt nur eine gleichſam materielle, in der Materie noch befangene, alſo nicht geiſtige, nicht zu freiem Selbſtbewußtſein gelangte. Eine ſolche müſſen wir abſolut auch allen Thieren zuſchreiben. Denn eben weil bei ihnen der Geiſt in der Materie befangen iſt, ſich noch nicht frei gemacht hat, fehlt ihnen relativ das Bewußtſein der Individualität. Auch dieſes indeß, das erſt völlig zum Begriffe des Sündenfalles gehört, iſt nothwendig. Wie brauchten wir nun, das zu beweiſen, uns anders, als auf das Bewußtſein ſelbſt zu berufen. Freiheit im Streben und Er-

langen findet erſt, wie wir ſehen werden, in und mit dem Bewußtſein Statt; das Entſtehen deſſelben kann alſo nicht ſelbſt ein Act der Freiheit genannt werden, weil es vorher noch nicht da war. Wie das aber erklären? Wir bekennen, daß dem ſtrebenden Geiſte die bloße Nachweiſung in dem Bewußtſein und durch das Bewußtſein nicht genügt, wiewohl ſie uns zum Beweiſe hinreichend iſt. Er möchte die unendliche Stufenleiter des Lebens klar ſchauen, um zu wiſſen, wo denn nun des Bewußtſeins erſte dunkle Regung anfange, und wie und wodurch es nun entſtehe. Denn wir haben wohl, ſoweit wir dazu im Stande waren, die geſchichtliche Erläuterung gegeben; aber wie iſt ſie a priori zu geben? Wer kann die Frage abweiſen? aber auch, wer beantwortet ſie genügend? Von der geſchichtlichen Erläuterung mußte man zum mindeſten ausgehen und ſich ſtets auf ſie ſtützen. Aber auch dieſe Stütze ermangelt ja des ſicheren Grundes.

Der Sündenfall iſt frei zugleich. Ohne uns hier in Zweifel zu verirren, deren Löſung, auch im Verhältniſſe zu dem vorigen Satze, nicht in unſerer Macht ſteht, ohne Fragen aufzuwerfen, die wir wiederum nicht beantworten könnten, bemerken wir nur, daß die Nothwendigkeit ſelbſt von der Freiheit nicht ganz und gar getrennt werden möge, denn wird denn nicht die Freiheit erſt durch das allmählige Ueberwinden der Nothwendigkeit möglich? Entſteht ſie nicht in ihr und mit ihr und durch ſie? Iſt da Nothwendigkeit, wo keine Freiheit, da Freiheit, wo keine Nothwendigkeit iſt? d. h. bilden ſich dieſe Begriffe nicht erſt durch den Gegenſatz, und waren nicht beide, die Nothwendigkeit und die Freiheit, vor dem ſelbſtbewußten Leben in ihrem Ruhepunkte vereinigt? Außerdem, um auch hier auf dieſe Seite des Beweiſes uns hinzuneigen, wird nicht alles Einzelne von dem Gewiſſen gerichtet? Muß nicht der Menſch

in dem göttlichen Urtheile, das er in allen Beziehungen und Richtungen und Handlungen ſeines individuellen Weſens vernimmt, die Freiheit anerkennen, aus der er dachte oder handelte? Muß alſo nicht bei'm Entſtehen des Selbſtbewußtſeins die Freiheit wenigſtens auch im Entſtehen geweſen ſein? Hört aber da alle Zurechnung auf, wo ſchon die wenn gleich erſte, entſtehende, dunkle und befangene Freiheit war?

Sehr bezeichnend ſcheint uns die Verbindung der Nothwendigkeit mit der Freiheit in dem Worte ſelbſt zu liegen: Sündenfall! Abgeſehen von dem Begriffe Sünde, der nothwendig die Freiheit in ſich ſchließt, finden wir die angedeutete Verbindung in dem Worte „Fall.“ Fall drückt Mitwirken der Freiheit zu dem von außen nothwendigen Einfluß Habenden aus. Wer kann die Freiheit, die ihn alſo der Schuld zeiht, völlig abläugnen, wenn er gefallen iſt. Freilich iſt dieſe Freiheit keine poſitive, denn abſichtlich iſt er nicht gefallen, ſondern nur eine negative, d. h. er hätte ſich hüten können. Aber ſchon die Unkenntniß, die Unbeſonnenheit, die Unvorſichtigkeit und der Leichtſinn beſchränken dieſe Freiheit, und noch mehr die als völlige Nothwendigkeit daſtehende Mitwirkung von außen. Darum Sündenfall, d. h. nothwendig freie Selbſtſucht geiſtig individueller Weſen.

4) Der Sündenfall iſt die Bedingung des vernünftig freien Lebens. Eine in ſich ſelbſt klare Wahrheit, die kaum des Beweiſes bedarf! Frei iſt derjenige der ſich nicht von etwas Anderem Fremdem beſtimmen läßt, der aus der Mitte des eigenen Lebens ſtrebet. Die Sünde verſenkt faſt immer den Menſchen in die irdiſche, fremde Gewalt, wenn er aufgehört hat, aus der eigenen Lebensmitte zu ſtreben, alſo ſeines Strebens Quelle in den Dingen und ihren Genüſſen iſt. Darum iſt er faſt immer unfrei, ein Sklave der Begierde. Die Leidenſchaft zumal zerſtört oft alle Freiheit, indem ſie

in der Richtung nach dem einzigen Ziele, das ſie ſich verblendet, wie ſie in ihrem Weſen iſt, vorſetzte, den Geiſt in der willenloſen Herrſchaft feſſelt und blind mit ſich fortreißt. Aber auch der Böſe kann frei ſein, und er iſt es, wenn er den Geiſt keiner ſündigen Begierde unterwirft, ſich in die Herrſchaft einer fremden Gewalt nicht willenlos begibt, ſondern auch in dem ſündigen Streben von ſeinem Innern ausgeht und dahin zurückkehrt. Die ſündige Begierde iſt dann tiefer, als bei dem Schwachen, der ſich nur fortreißen läßt und ſogar gewöhnlich innerliches Widerſtreben fühlt, in das innere Leben eingedrungen ſo daß ſie hinfort nicht mehr bloß durch die äußerliche Veranlaſſung geweckt und gereizt in daſſelbe eingehend Herrſchaft über es übet, ſondern durch eignen, ſelbſtſtändigen Entſchluß aus ihm herauskommt, und ſich ſelbſt die Gelegenheit ſucht. Wer in augenblicklicher Aufwallung ſündigte, war nicht frei; aber der Rachſüchtige, bei dem der Zorn veſte Wurzeln in der innerſten Regung des Gemüthes geſchlagen hat, der ſeinen innern bleibenden Zorn bewahrt, bis ſich paſſende Gelegenheit zur Befriedigung deſſelben findet, dieſer handelt aus Freiheit. Der freie Böſe hat Charakter und handelt aus ihm; er iſt der Gefährliche, denn Ueberlegung und kalte Beſonnenheit begleiten ſeine Handlungen. Der charakterloſe Böſe iſt nicht zu fürchten, denn er hängt von fremder Gewalt ab, und dieſe Gewalt zu bekämpfen iſt gewöhnlich unſer Vermögen. Doch wenn man bedenkt, daß das Böſe niemals der urſprünglichen Natur des Menſchen ſich einiget, daß furchtbarer Kampf ſein Weſen zerrüttet, daß die göttliche Macht des Guten niemals in ihm zu wirken aufhören kann, daß alſo deſſenungeachtet das Böſe niemals in der Lebensmitte eingehen, oder aus ihr herauskommen kann; ſo iſt die ſcheinbare Freiheit nur deſto tiefere, elendere Knechtſchaft, die ſich (ſo ſehr wurde ſie von der unheiligen Gewalt beherrſcht, daß ſie ſich ſelbſt

nicht einmal mehr erkennen kann!) den Namen der Freiheit zu geben von ihr ſelbſt gezwungen wird. Wer ſich nur von momentanen und temporären Begierden hinreißen läßt, erkennt ſich doch noch wenigſtens und ſeufzt oft unter den Feſſeln, die er tragen muß. Aber wer mit Ueberlegung und kalter Beſonnenheit bös handelt, hält die Feſſeln ſelbſt für Zeichen der Freiheit. Nein, der Sündige iſt immer ſeiner Sünde eigener Sklave. Nur der Tugendhafte alſo iſt frei. Wie aber? der Sündenfall ſollte die Bedingung des vernünftig freien Lebens ſein, und was die Sünde bewirkt, iſt doch Knechtſchaft? Allerdings, denn wo wäre Tugend ohne Sünde, und was iſt die Tugend ſelbſt anders, als das mangelhafte, durch die begleitende Sündhaftigkeit ſtets getrübte Aufſtreben nach der frühern Unſchuld? Woraus entſpringt alſo der Zuſtand eines Menſchen, der ſich von keiner fremden Gewalt beſtimmen läßt, ſeine Freiheit, und, da dieſe fremde Gewalt die Sünde iſt, woraus entſpringt ſeine (freie) Tugend? Wie iſt auch in der Natur etwas Anderes, als ewige, ſtarre Nothwendigkeit zu denken, und wie ſollte alſo das Leben in ihr, das noch nicht individuelle, ſelbſtbewußte, anders, denn als ein Leben gedacht werden, deſſen Functionen aus ſtarrer Nothwendigkeit hervorgehen? Woraus ſoll alſo die Freiheit anders, als aus dem Bewußtſein der Individualität entſpringen? Darum iſt der Böſe in den ſchroffeſten Gegenſatz zu der Natur getreten, denn Naturnothwendigkeit und Sklaverei des Laſters ſind völlig die entgegengeſetzte Extreme. Darum ſucht der Tugendhafte, der ſeiner kindlichen Unſchuld heiliges Bild nicht verlor, ſeine Freiheit mehr und mehr mit der Naturnothwendigkeit zu einigen, um dann in ſeiner Individualität ganz frei zu ſein. Denn wenn er aufgehört hätte, gegen die Natur feindlich zu denken, zu fühlen oder zu handeln, aber ſeiner Individualität ſich noch bewußt wäre; ſo wäre er völlig frei. Oder:

er will das Gute zu ſeiner Natur machen. In dieſem Worte iſt die Verbindung der Freiheit und der Nothwendigkeit in reinem Guten ausgeſprochen. So iſt alſo der Sündenfall

5) die Quelle des himmliſchen Zieles der Menſchheit, des Zieles der freien Wiedervereinigung mit Gott; ſo erkennen wir alſo in ihm die Bedingung der heiligen Bedeutung des Lebens. Wohl am leichteſten wäre es, auf dieſes Princip die Theodicee zu gründen. Im Sündenfalle erkennen wir das Zeugniß der ewigen Liebe, die das menſchliche Geſchlecht durch ihn zum Himmel berief. Denn was für ein Himmel iſt denn der Himmel der kindlichen Welt? Der dem kindlichen Gemüthe, ſo lange es kindlich bleibt, unbekannt iſt, d. h. kein Himmel. Wir beklagen die Mühen des Lebens nicht, wir ſeufzen nicht über den Irrthum und die Zweifel, nicht über die Sünde, die auch unſer Weſen noch feſſele. Wohl möchte das heilig fühlende Herz allen Zweifel und alle Sünde überwunden haben; aber er erkennet auch das Eitle dieſes Wunſches an. Wir wiſſen es, daß ohne Ueberwindung des Irrthums keine Wahrheit iſt, daß die Tugend erſt aus dem Siege über die Sünde hervorkommen kann, daß die Seligkeit deſto größer iſt, je mehr Sorge und Leiden zu überwinden war. Darum beneiden wir das Kind um ſeinen Himmel nicht, denn ihn nicht kennend, lebt es ja auch eigentlich nicht in ihm. Darum ſehen wir ein, daß Irrthum und Sünde und Unzufriedenheit Gewalt über uns im Leben dieſer Zeit haben müſſen, denn ſie ſollen überwunden werden, um den Himmel zu unſerem Leben zu machen. Darum muß unſer Leben ein Kampf ſein, denn der Kampf muß dem Siege vorangehen, und nur im Siege iſt das wahre Menſchenleben, das von Gott der Liebe in freier Wiedervereinigung mit ihm ſelber das unendliche Ziel ſeines Daſeins, ſeiner Kräfte, ſeiner Bemühungen ſich

gegeben ſieht; denn das Kind iſt nicht frei, weil unbewußt ſeines Lebens in Gott. In freier Wiedervereinigung mit dem Allvater, das wird dem Menſchen klarer und klarer im bewegten Leben, iſt ſeiner Beſtimmung ernſtes Ziel, und dies Ziel iſt durch den Sündenfall bedingt.

§. 17.

Die Erlöſung.

Eine unmittelbare Folge des Sündenfalles, ſowie die Quelle alles Strebens der Menſchheit, iſt die Sehnſucht nach Erlöſung. Sie iſt mit der Erkenntniß des Zieles der Menſchheit ſo innig verſchlungen, daß es unmöglich ſcheint, das Eine oder die Andere früher zu ſetzen, oder Eines aus dem Andern entſpringen zu laſſen. Denn die Sehnſucht belebt die Erkenntniß des Zieles und wird von ihr belebt. Wir nennen ſie unmittelbare und nothwendige Folge des Sündenfalles und behaupten, daß ſie die Herzen Aller zum Streben erregt. Auch die Sehnſucht und das Streben können in ihrer Quelle nicht geſchieden werden, denn jene iſt vom innerlichen Streben gar nicht unterſchieden, und das Innerliche ſucht ewig ſeine äußere Offenbarung. Die Sehnſucht ſelbſt aber kann dem Menſchen ſich niemals verbergen, und ſo iſt auch ſein Streben, ſein geſammtes Streben der nothwendige Ausfluß derſelben: Auch bei'm Laſterhaften? Auch bei ihm! denn das Streben iſt niemals in ſeinem innerſten Weſen böſe. Ach, wir ſuchen gern alle Mittel auf, um uns mit der Menſchheit zu verſöhnen! Schwer iſt die Verſöhnung bei'm Anblicke der Verderbtheit, der thieriſchen Verſunkenheit, des moraliſchen Elendes Tauſender. Aber der bloße Anblick ſoll ja niemals das Motiv zu dem Verdammungsurtheile ſein, zu dem der Menſch überhaupt niemals berufen iſt. Er ſoll nur die Quelle aufſuchen, entſchuldigen und hoffen. Und zur Entſchuldigung findet er

Veranlaſſung in der Quelle des Strebens. Wir nennen ſie edel und heilig, denn die Sehnſucht nach Erlöſung iſt dieſe Quelle. Vor der kurzen Erläuterung dieſer Behauptung finde nur die Bemerkung ihre, wie uns ſcheint, paſſende Stelle, daß der in's moraliſche Elend verſunkene Menſch in ſeiner Verſunkenheit, daß der Geizige in der Herrſchaft des Geizes, der Hochmüthige in der Gewalt, die der Hochmuth, und der Wollüſtling in der Macht, die die Wolluſt über ihn ausübet, aufgehört hat, zu ſtreben, denn Streben iſt Handeln aus der Tiefe und Mitte des Lebens. So handeln dieſe aber nicht, ſondern ihre Sehnſucht trat vielmehr ganz aus der eignen Mitte heraus, ohne in der niedrigen, ſklaviſchen Befangenheit je wieder in die Mitte einkehren zu können. Aber die Quelle ihres Strebens fließt einzig aus der heiligen Sehnſucht.

Dies zu beweiſen könnten wir uns ſelbſt auf die Sprache berufen, die, oft das höchſte Tribunal bei Verſchiedenheit der Anſichten und als das ſichtbare Denkmal des geiſtigen Lebens eines Volkes, auch das treffendſte Urtheil über die Laſterhaften ausſpricht. Sie bezeichnet ſie als Verirrte, d. h. als Menſchen, die anfänglich auf dem rechten Wege das wahre Ziel ſuchten, indem ſie es in allen Richtungen ihres geiſtigen Lebens zwar nur mit größerer oder geringerer Eintracht derſelben auffaßten, aber doch jedenfalls auffaßten, im Allgemeinen indeſſen mehr fühlten und begehrten, als erkannten, die aber früher oder ſpäter durch unglückliche Ereigniſſe, die von einer fremden Macht geſandt werden, durch Bilder des Trugs und der Täuſchung, denen der ſo vielen fremden Gewalten preisgegebene Menſch nicht immer die Seelenſtärke entgegenſetzt oder entgegenſetzen kann, die zum Ausbilden und Veſthalten der eben bezeichneten Sehnſucht nach dem einigen Lebensziele nothwendig iſt, durch Verwirrung ihres innern Sinnes, indem jene nie ganz

klar gewordene Vorſtellung ſich auf dem verworrenen dornigen Lebenspfade in mehrere theilt, deren jede ſelbſtſüchtig ſich ihr eigenes Ziel vorſetzt, deren keines hinfort das wahre iſt, deren jedes aber von dem befangenen Geiſte als wahr angenommen wird, von dem allein zum Ziele führenden Wege abkamen. Wir, nein, wir wollen die Verirrten nicht verdammen, denn wo iſt ein Menſch von dem man ſagen könnte: Er hat der Menſchheit heiliges Lebensziel erkannt; aber er wollte ihm nicht näher kommen; er ſah den Abgrund des Verderbens vor Augen, dem er ſich durch falſches Streben näherte, und er wollte in dieſen Abgrund ſtürzen! Wenn wir das von Keinem ſagen können; ſo müſſen wir zugeben, daß Menſchen das Urtheil über Menſchen nicht zuſteht, daß nur der gerechte Richter das Maaß der Schuld beſtimmen kann. Erwieſen wenigſtens iſt es durch die Sprache ſchon, daß das Streben Aller aus heiliger Quelle kommt, daß es auf das wahre Ziel gerichtet iſt, daß nur deswegen Tauſende von ihm ſich entfernen, weil ſie es aus tauſend von außen einwirkenden Urſachen nicht klar erkennen, ſondern ein falſches für das wahre halten.

Das werden wir deutlicher erkennen, wenn wir auf dieſe Urſachen ſelbſt hinblicken. Aber das Feld der Betrachtung erſcheint uns hier unermeßlich, alſo daß vom Einzelnen nicht die Rede ſein kann. Nur in Beiſpielen können wir ſie beleuchten, und das kann mit wenigen Worten geſchehen. Die allgemeine Urſache des ſündigen Strebens iſt oben erläutert worden. Alle Beiſpiele aber laſſen ſich auf drei zurückführen, deren Nüancen dann unendlich ſind, auf den Geizigen, den Hochmüthigen und den Wollüſtling. Alle drei gehen von einſeitiger Auffaſſung des letzten Zieles der Menſchheit aus; das iſt die Quelle ihrer Trennung von Gott, ihrer Verirrung im Streben nach Vereinigung mit ihm. So viel und ſo wenig entſpringt ihr Streben aus der Sehnſucht nach

dem höchſten Ziele. Daß zur Verbindung mit Gott Erhabenheit über die Leiden und Sorgen des Lebens gehöre, iſt dem Menſchen in ſich ſelbſt gewiß. Dieſe Erhabenheit wird aber von Vielen einſeitig aufgefaßt, indem ſie von außen erlangen wollen, was nur im Innern ſeine Stätte haben kann, indem ſie die äußerlichen Mittel in der Vorſtellung übermäßig ſteigern, ihnen heilige Güter unterordnen und alle Erhabenheit über die Bedürfniſſe des irdiſchen Daſeins im zeitlichen Beſitze ſuchen. Wer kann alle die Urſachen aufzählen, die dieſe einſeitige Vorſtellung der Sehnſucht nach Erlöſung, die erſte Quelle des Geizes, hervorrufen können? Dieſelbe Einſeitigkeit findet bei'm Hochmüthigen Statt. Was iſt der Hochmuth in unſerer Beziehung anders, als das aus der edlen Freiheitliebe entſpringende einſeitig gewordene Streben eines Menſchen, der es verſchmäht, dem Willen Anderer, der nicht ſein Wille iſt, unterthan zu ſein, der vielleicht durch nothwendigen Gehorſam den er gegen Befehle bezeigen mußte, die er in ihrer innern Unwürdigkeit, in ihrer unreinen Triebfeder erkannte, zum Unwillen gereizt und dadurch zur Ungerechtigkeit verleitet wurde, nun auch in ſeinen Anſprüchen mit mehr Anmaßung aufzutreten, ſo wie die Erfahrung, daß ein Menſch, der Ungerechtigkeit erdulden muß, ſelbſt ungerecht wird, ſo bald ſich ihm Veranlaſſung oder Macht dazu darbietet, nur zu oft ihre Beſtätigung findet! Der Hochmüthige ſucht Größe; aber ſein Begriff von Größe iſt falſch, einſeitig, verkehrt. So ſucht auch der Wollüſtling, der Niedrigſte unter Allen, dennoch urſprünglich der Erlöſung Ziel. Auch ihm ſchweben wohl die ernſten Vorſtellungen der Unvollkommenheiten des Erdenlebens vor der Seele, und dieſes will er vollkommener machen; er will den Druck, die Sorge beſiegen, er will Freudigkeit des Bewußtſeins. Die Einbildung, daß die Freude, die er ſucht, die wahre ſei, daß ſie des Geiſtes unendliches Stre-

ben befriedigen könne, daß ſie deswegen, wiewohl tauſendmal wie ein Schatten zerfloſſen, tauſendmal in all' ihrer Nichtigkeit ſpurlos verſchwunden, immer wieder geſucht werden müſſe, daß ſie endlich in dieſer oder jener Geſtalt veſtgehalten werden könne, das iſt der Dämon, der ihn beherrſcht. Der Wollüſtling trifft nahe mit dem Geizigen zuſammen; nur daß Jener ſogleich das ſucht, unmittelbar auf das ausgeht, was dieſer erſt durch Geld erlangen zu können glaubt. Denn daß er ſammelt, um nie Gebrauch von ſeinem Gute zu machen, das haben wir nie glauben können. Es iſt nur niemals genug, um den Gebrauch davon machen zu können, deſſen Vorſtellung er dunkel ahnend in ſeiner Seele trägt. Die Sehnſucht nach Erlöſung liegt dieſer Vorſtellung des Unglücklichen zum Grunde. Daß auch die Güter der ganzen Welt ihn nicht erlöſen können, das weiß er nicht, und das iſt der böſe Dämon, der ihn beherrſcht. Der Geizige, der Hochmüthige, der Wollüſtling d. h. der auf bloß äußere, irdiſche Freude überhaupt Ausgehende, ſuchen Erhebung über die Schwäche des Lebens, Erlöſung; aber ſo wie ihr Begriff von Erlöſung in dem bedrängten Leben, jenachdem das eine oder das andere Drückende vorherrſcht und von ihrem individuellen Gefühle als beſonders und hauptſächlich drückend aufgefaßt wird, einſeitig und alſo nothwendig falſch wird; ſo ſind ſie nun auch mit dem Streben ihres Geiſtes in der Mitte des Lebens uneins geworden, und da ſie daſſelbe wegen des falſchen Begriffes hinfort nicht mehr verſtehen und zu würdigen wiſſen; ſo unterdrücken ſie die heiligen Forderungen des Lebens und ſetzen ſie, wenn ſie ſie nicht ſcheinbar mit ihrem verkehrten Streben vereinigen können dieſem ſelbſt nach. Wer will alſo die Verirrten verurtheilen? Der müßte die Quelle ihrer Verirrung, die auch die Quelle unſerer Verirrungen iſt, (nur daß Jene wegen der verwirrten Pfade, wegen der daher rührenden größern

Verblendung ihres Weſens, wegen der lockenden Trugbilder oder wegen der größeren Schwierigkeit und Mühſeligkeit ihrer Bahn dieſe ganz verließen und nun der Leuchte ermangeln, um ſie wieder zu finden) ſchlecht zu würdigen wiſſen.

Aus der unendlichen Sehnſucht nach Erlöſung alſo entſpringt die Quelle alles Strebens. Aber die Vorſtellung der Erlöſung darf nicht einſeitig und durch überwiegenden Einfluß von außen her beſtimmt ſein; ſonſt wird ſie falſch, wie alles Einſeitige, und führt den Unglücklichen, der von der ſelbſtſüchtiggewordenen beherrſcht wird, im blinden Wahne von dem Ziele der Erlöſung ab. Erlöſung iſt ſein Ziel, (was kann er anders wollen?) aber tieferes Verſinken in den Stand der Schuld iſt ſeines falſchen Strebens unſelige Folge. Je mehr er aber von dem eitlen Trugbilde ſeiner falſchen Vorſtellung gefeſſelt wird, deſto mehr hört er auf, zu ſtreben, aus des Lebens eigener Mitte zu handeln. Eine andere und fremde Gewalt hat nun ſein Weſen eingenommen, und reißt ihn oft noch mit innerm Widerſtreben des nie ganz einſeitig werdenden Bewußtſeins in die ſeinem wahren Leben fremden Regionen. Auch in ihm alſo ſchweigt der Erlöſung wahre Vorſtellung nicht ganz, aber ſie iſt zur dunkeln Ahnung herabgewürdigt, ſie wird verhüllt von der Finſterniß ſeines Weſens, die ſich den Schein des wahren Lichtes zu geben trachtet, ſie tritt nicht mehr frei und freudig hervor, denn in dem Kampfe mit der unheiligen Macht des Wahnes und Truges wurde ihr heiliger Einfluß immer mehr geſchwächt. Worin die wahre Vorſtellung der Erlöſung nun beſtehe, geht aus dem Begriffe des Sündenfalles hervor. Nämlich:

Die heilige Sehnſucht muß die Vorſtellung wecken und zugleich von ihr geweckt werden, und aus Beiden ſtrebt der Menſch nach der Befreiung von dem Drucke des Lebens dieſer Zeit, des individuellen Daſeins. Er

weiß es wohl, daß ſein Leben individuell ſelbſtſüchtig werden mußte; aber auch der finſterſte Wahn, auch das ſelbſtſüchtigſte Bewußtſein kann, wie wir ſahen, die unendliche Sehnſucht und die heilige Vorſtellung nicht unterdrücken. Denn der Druck der Zeit, die Einflüſſe der Natur, von der ſein Weſen nun getrennt iſt, erinnern ihn immer wieder von neuem an die Schwäche ſeines Daſeins und laſſen die heilige Vorſtellung und das in ſeiner Quelle heilige Streben nicht untergehen. Wie ſollte das auch ohnehin, da gerade, je ſelbſtſüchtiger das individuelle Leben geworden iſt, die Gewalt der Natur, von der es dadurch mehr und mehr ſich trennte, deſto mächtiger und einflußreicher werden, daher die, ſo lange das Leben individuell bleibt, nie untergehende Freiheit, die nur immer mehr auf des Lebens unentweihten Grund zurückſinkt, (gleichwohl) in tieferer Sehnſucht das Weſen erſchüttern muß. Ueberhaupt ſcheinen die großen Gegenſätze des freien und des von der Naturgewalt befangenen Strebens in ihren Wirkungen (der tieferen Sehnſucht nach Erlöſung) ſich nahe zu berühren. Denn auch das unbefangene freiere Streben kann hienieden nur zu klarerer Vorſtellung des Druckes des individuellen Daſeins führen, nur daß bei dieſem die Vorſtellung klar iſt und Freudigkeit erregt, dahingegen ſie bei Jenem nur als dunkele dumpfe Ahnung das Leben in furchtbarem Kampfe zerrüttet und in ſchrecklicher Entzweiung des Weſens die Finſterniß mit ſchauerlichen Blitzſtrahlen auf Augenblicke erhellt. Nach dieſen Augenblicken herrſcht wieder die deſto tiefere Finſterniß und das verblendete Auge gewöhnt ſich wieder an ſie. — Jeder alſo hat die Vorſtellung und Niemanden bleibt es fremd, daß ſein Leben in dem Stande außer Gott nicht bleiben ſoll, ſondern der Sündenfall iſt bei allen Menſchen Bedingung des unendlichen Strebens. Ohne ihn wäre kein Bewußtſein der Individualität, ohne ihn keine

Sehnſucht, kein Streben, ohne Sehnſucht und Streben keine Schuld und keine Leiden, aber auch keine Würde und keine Seligkeit des Lebens. Denn Würde und Seligkeit des Lebens ſind durch Freiheit bedingt, und der Freiheit Quelle iſt einzig der Sündenfall. — Freiheit aber, Freiheit des Bewußtſeins iſt die Bedingung der klaren Vorſtellung der Erlöſung, denn dunkle, dumpfe Ahnung ſoll ſie nicht ſein, ſondern immer freudiger, immer befreiter von der irdiſchen individuellen Befangenheit werden. Wer will es indeſſen läugnen, daß ſie ſich in dem individuellen Geiſte niemals zu vollkommener Klarheit und Unbefangenheit wird erheben können, und daß ſie, wie jedes Individuum anders modificirt iſt, in Jedem eine in dieſen oder jenen Nüancen abweichende, veränderte Geſtalt wird angenommen haben? Denn abgeſehen von dem rohen Gewande, in dem ſie den Ungebildetern erſcheinen muß, kann ſie in den feinen Nüancen ſelbſt den im Leben dieſer Zeit höher ſtehenden, einander verwandtern Geiſtern nicht übereinkommen, da die unendliche Welt der Vorſtellungen und Begriffe bei Jedem eine eigene individuell gewordene iſt. Deſſenungeachtet iſt ſie bei Allen in ihren Hauptmomenten dieſelbe, denn ſie iſt und bleibt Vorſtellung von Erlöſung und entſpringt aus einer Quelle. Die Verſchiedenheit ihrer Modificationen aber hat in nichts Anderm, als den verſchiedenen Graden der Befreiung ihren Grund, und da dieſe ſelbſt niemals vollkommen wird; ſo kann auch jene nie ganz klar, ganz freudig und unbefangen werden, weil ſie Vorſtellung eines Individuums bleibt. Der freie Menſch nun, wenn wir dieſen Begriff ohne Rückſicht auf ſeine unendliche Modificationen und auf die Verſchiedenheit der Grade gelten laſſen, kann in ihr, da ſie Befreiung von dem Drucke des individuellen Daſeins iſt, poſitiv nichts Anderes, als die urſprüngliche Würde ſeines Lebens veſthalten. Mögen Millionen ihre Befreiung in etwas Ei-

telem und Falſchem ſuchen, mag bei Millionen die Sehnſucht, nicht in ihrem innerſten Weſen verkehrt, aber irre geführt durch den Trug und Wahn der Zeit, ſich ſelbſt faſt niemals verſtehen und die Quelle der gräßlichen Schuld ſelbſt werdend, ſie gerade unter das Joch der Sklaverei beugen; das kann ſeinen Glauben an die ewige Liebe nicht ſchwächen, die durch den Sündenfall die Menſchheit zur freien Wiedervereinigung mit ihr ſelbſt berief und berufen mußte, die auch ihnen, den ſelbſtſüchtig in das Verderben Verſunkenen nicht ganz fremd wird, auch ſie wohl noch (ſo ſpricht daher ſeine Hoffnung ſich aus, die darauf, daß die Liebe ihnen nie ganz fremd wird, daß aber die Gewalt, die ſie beherrſcht, eine fremde bleibt und nie in ihr innerſtes Weſen einkehrt, ſich freudig ſtützt) aus dem Leben des Todes und der Schuld erlöſen mag. Jener Druck des Lebens dieſer Zeit oder des individuellen Daſeins offenbart ſich demnach dem Freien in dem Inhalte des Sündenfalles, durch den er ſeines Lebens heilige Würde verlor, die Erlöſung alſo in der urſprünglichen Würde ſeines Lebens oder in der Sehnſucht nach Befreiung von den Folgen ſeines Sündenfalles, alſo:

1) von der Naturgewalt. Als Naturgewalt erſchien ihm nach ſeinem Sündenfalle der Einfluß der Natur, als etwas ſeinem innerſten Weſen oft Fremdes und Feindſeliges. Denn er trat, abgeſondert von ihr in ſeiner Individualität oder als individuelles Weſen in Gegenſatz zu ihr. Daher, wie wir erkannten, die Leiden, daher die Unzufriedenheit ſeines Weſens, die mehr oder minder faſt immer, nur Augenblicke ausgenommen, in den mannigfaltigſten, wechſelndſten Geſtalten, in Sorgen unzähliger Art, in Krankheit, Trauer, Arbeit und Mühe ſich offenbart. Das kindliche, noch nicht zum Selbſtbewußtſein erwachte Gemüth kennt ſie noch nicht, weil es mit der Natur geeinigt, ſein Weſen in ihr aufgenommen iſt, ſie alſo ihm nie in feindli-

cher Geſtalt erſcheinen kann. So will er wieder werden, ſo mit der Natur verſöhnt, ſo heilig mit ihr verbunden. Aber Gewalt iſt es, die ſie ihm entgegenſetzt. Dieſer Gewalt ſich zu unterwerfen, verſchmäht ſein freier Geiſt, denn ihr ſklaviſch unterworfen iſt der verſunkene laſterhafte Menſch. Und doch iſt dieſer, weil die Freiheit ſeines individuellen Lebens, einmal erwacht, nicht wieder untergehen kann, am wenigſten zufrieden. Das große ewig wichtige Spiel des Lebens **kann** in der Unterwerfung nicht gelingen. Alſo Beſiegung der Gewalt der Natur iſt in ſeinem jetzigen Verhältniſſe zu ihr ſeines Strebens letztes Ziel. **Durch Ueberwindung** der feindſeligen Einflüſſe will er mit ihr verſöhnt werden; anders kann er es nicht, denn Unterwerfung unter ſie bringt der nie einflußlos werdenden Freiheit ſeines Weſens heftigern Kampf. In der furchtbaren, zerrüttenden Entzweiung nimmt der Unglückſelige ſich das Leben, will ſein individuelles und als ſolches freies Bewußtſein zerſtören, um mit der Natur verſöhnt zu werden, deren Gewalt zu beſiegen ihm im falſchen Streben nicht gelang. Denn ſie zu beſiegen, iſt, wie im Vorhergehenden erläutert wurde, auch ſeines Strebens Ziel. Aber erwachend aus der Finſterniß, die ſeine Freiheit gefangen nahm, ergreift die unendliche Sehnſucht ihn zu mächtig, und der Feſſeln des ſelbſtiſchen Strebens nicht mit einem Male entledigt will er ſelbſtiſch die Gewalt beſeitigen und ſinkt, wiewohl verſöhnt mit ihr, aber als Einer, der ſeine letzte Kräfte ſchon erſchöpfte und nun blind ſich zu unterwerfen gezwungen iſt, in der Natur dunkeln Schooß zurück. Nur durch Ueberwindung der Naturgewalt, nur durch das Streben nach dem Ziele, wo alle Einflüſſe der Natur aufgehört haben, feindlich auf ihn zu wirken, kann der freie Menſch Befreiung erzielen, Erlöſung erſtreben. — Auf gleiche Weiſe ſucht er Erlöſung:

2) in der **Freiheit von der Sünde**. Vorher kannte

er ſie noch nicht, denn ſie iſt nicht in der Natur, ſondern im ſelbſtbewußten Leben; und mit der Natur verbunden, innerlich von ihrem Walten ununterſchieden, ſo daß ſeine Empfindungen natürliche ſind und zugleich die Einflüſſe der Natur ganz zu den ſeinigen werden, Beides unzertrennlich, hatte er keinen eigenen Willen, der als eigener auch immer ſelbſtſüchtig, in ſeinern innern oder äußern Geltendmachung Sünde iſt. Wie heilig erſcheint daher dem ſelbſtſüchtig Gewordenen die Natur in ihren Geſetzen und in ihrem Wirken! Wie muß das Gefühl der Trennung von ihr, das Unterſcheiden der Individualität, wo es recht klar erkannt iſt, die Sehnſucht nach Vereinigung mit ihr erwecken! Aber auch dieſe Vereinigung ſoll eine freie ſein. Er will ſeine innerſte Gefühle, ſeine Wünſche und Neigungen in ſie hineintragen. Sie ſoll nicht in ihm und durch ihn handeln, ſie ſoll ſich ſeiner nicht als eines Werkzeugs bedienen (das thut ſie bei'm Böſen, der daher in ſeiner Unterwerfung, die niemals die Freiheit ſeines Weſens vernichten kann, auch hier, wie oben, in ſeiner Erniedrigung und Entwürdigung erſcheint) ſondern er will aus ihr handeln, er will ſie in ihrem geiſtigen, heiligen Ideale (denn immer nur iſt es Ideal von ihr, das ihm vorſchwebt, weil alles Einzelne in ihr wiederum nicht als ſie ſelbſt betrachtet werden kann, da es von ihr losgeriſſen iſt, das ganze unendliche Bild aber, das nie etwas Objectives wird, nur in dem Zuſammenfaſſen alles Einzelnen in ein Ganzes ſeinen Urſprung und ſeine Wirklichkeit findet), er will ſie in ihrem heiligen Ideale erkennen und dies Ideal in ſeinem freien Leben verwirklichen; er will nicht in ihr aufgenommen ſein, ſondern er will ſie in ſich aufnehmen, um, wie oben, frei verbunden mit ihr, ihre Geſetze zu den ſeinigen zu machen und alſo zwar immerfort als ein geiſtig ſelbſtbewußtes Weſen, aber nicht mehr ſelbſtſüchtig getrennt von ihr, zu leben und zu wirken. Es iſt von ſelbſt

klar, daß die freie Verbindung mit der Natur (als dem Inbegriffe des Geſammtwirkens und Geſammtlebens, als welches ſie immer das Ideal der Heiligkeit ſein muß, da nur das Wirken des Einzelnen ſelbſtſüchtig wird, aber ſelbſt, ſofern es zugleich ihr Wirken iſt, in heiliger Würde daſteht) in ihrem Weſen nicht unterſchieden werden kann, da ſie ein, nicht in einzelnen Richtungen zu unterſcheidendes Ganzes, ein Leben, ein Sein iſt, daß wir daher auch die freie Verbindung mit ihr in einer dreifachen Beziehung nur als Folge auf das individuell bleibende unterſchiedene Richtungen behaltende Menſchenweſen, nicht aber in Beziehung auf ſie bezeichnen, daß wir von der Verbindung mit der Natur als in leiden- und ſündenfreiem Zuſtande reden, und daß daher dieſer Zuſtand ſich auch

3) in der Freiheit von Zweifel und Irrthum offenbaren muß. Wie das Statt findet, geht aus der Richtung ſchon hervor, die unſere Betrachtung im Vorhergehenden genommen hat, nämlich daß Zweifel und Irrthum nur im geiſtig individuell ſelbſtſüchtigen Menſchenweſen möglich ſind und daß daher Beide aufhören, wenn der Menſch durch Hereinnehmen ihres Ideales in ſich und durch freies Leben aus dieſem Ideale ſeiner Selbſtſucht ſich begibt. Noch dringender, wo möglich, ſcheint uns hier die Einheit der freien Verbindung behauptet werden zu müſſen, denn Tugend, als das Emporſtreben nach der Heiligkeit, deren geiſtiges Weſen ihm überall aus der Natur hervortritt, iſt wiederum, wie wir eben erkannten, gar nicht möglich ohne die mehr oder minder wahre und lebendige Erkenntniß dieſes Ideales der Natur, und dieſe Erkenntniß würde Freiheit von Irrthum und Zweifel ſein.

Freie Verbindung mit der Natur iſt Verbindung mit Gott, freie, denn die ſklaviſche Unterwerfung unter ihre Gewalt mußte uns als gerade Trennung von Gott

erſcheinen (S. 151 f.). Die freie Verbindung hingegen beſteht in dem Hereinnehmen des ewigen Ideales derſelben in das Bewußtſein und im (innerlichen und äußerlichen) Handeln aus ihm. Mit dieſem Handeln verſchwindet alle Selbſtſucht, in deren Vernichtung wir das Weſen der Vereinigung mit Gott ſetzen müſſen. Somit glauben wir die zweifache Modification des menſchlich freien Strebens genügend bezeichnet zu haben, ohne uns hier, wo dazu der Ort nicht ſein kann, auf Erörterung über das Verhältniß Gottes zu der Natur einzulaſſen. Wie wir nun ſchon oben (S. 142 f.) die freie Wiedervereinigung mit Gott als der menſchlichen Beſtimmung fernſtes Ziel erkannten; ſo beſteht darin zugleich die Erlöſung die der Menſch ſucht, und es war im Vorhergehenden unſer Beſtreben, nach Andeutung der Verirrungen in dem Streben darnach und ihres Weſens in der Quelle und in der Aeußerung, den Begriff der alſo ſich uns darſtellenden Erlöſung zu bezeichnen. Die Erlöſung iſt alſo die freie Wiedererlangung der Würde des Lebens, d. i. der Freiheit von der Naturgewalt, von der Sünde und dem Irrthume, den drei frei nothwendigen Folgen des Sündenfalles. Sie iſt das Leben in der Seligkeit, in der Heiligkeit und in der Wahrheit. Sie iſt das Leben in der Liebe. Denn der Liebe unendlicher Drang iſt es, die Verbindung zu ſuchen. Die Liebe iſt die befreiende, die Alles einigende, die heiligende, die erleuchtende, die erlöſende. Sie iſt das unendlichen Alles ewiges, einiges Geſetz; ſie ſchafft, ſie erhält und regiert; ſie hat die Welten in's Daſein gerufen; ſie treibt den Keim der Pflanzen; ſie gibt den empfindenden Weſen das Leben und die Freude; ſie iſt die Ernährerin und Pflegerin alles Lebendigen; ſie bewegt die Welten in ihren Sphären und belebt ſie mit ihrem geiſtigen Weſen, ſie nähert die Geſchöpfe einander, ſie macht die Menſchen zu Brü-

dern und führt ſie zu Gott zurück. Sie hebt allen Gegenſatz, allen Unterſchied auf, denn Gegenſatz und Unterſchied ſind nur, wo die Liebe fehlt, und wo ſie fehlt, da iſt Selbſtſucht. — Aber das Wort iſt nicht im Stande, des Lebens Heiligſtes, wie es mächtig das Herz bewegt und belebt und durchglüht, zu bezeichnen. Die Liebe iſt Gott, und Gott iſt die Liebe. Zu der Liebe will der Menſch zurückkehren, und was dazu treibt, iſt wiederum die Liebe, die ſein Weſen nie abſolut ſelbſtſüchtig werden läßt, die auch in den Herzen der Verworfenſten nicht erſtirbt. Denn gingen ſie, gingen die Unglückſeligen nicht von der Liebe aus? War nicht Liebe die Quelle ihres Strebens? Sie verkannten nur ihr heiliges Weſen und wollten ſie vielmehr in ihrer Selbſtſucht verblendetem Wahne eigenwillig zu ihrer eignen, individuellen machen; ſie wollten ſie nicht als die himmliſche Regiererin anerkennen, ſondern in den Kreis des Lebens, als Lebens dieſer Zeit, herunterziehen; ſie wollten ſie von ihrem Himmel, von ihrer Unendlichkeit ſondern und zur irdiſchen, zeitlichen, eigenwilligen umgeſtalten. Darum leuchtet ihre himmliſche Klarheit auch in dem niedrig verirrten Streben noch hindurch. Denn Vereinigung mit Gott ſucht auch der Geizige, der Hochmüthige und der Wollüſtling (S. 145 ff.). Die Liebe ſelbſt bleibt auch bei ihnen die heilige und reine, denn in der Natur kann Nichts unheilig und unrein ſein; aber ihr geiſtiges Streben ſelbſt, nachdem ihr heiliges Weſen verkannt war, iſt Selbſtſucht; ihr Begriff iſt bei ihnen, als Weſen, die nicht aufgehört haben, vernünftig zu ſein, verkehrt, ihre Sehnſucht erniedrigt, ihr heiliges Weſen ertödtet. Darum iſt ihr Leben hinfort kein freies mehr, ſondern irdiſches Daſein, bloßes Naturleben. Die Liebe hat bei ihnen ihre geiſtige Freiheit verloren und iſt, wie in der Natur, zur unbewußten, blind herrſchenden geworden, nicht mehr auf freie, geiſtige Verbindung mit Gott, ſondern auf

das als Zweck gerichtet, was der ſeines wahren Sehnens und Strebens inne Gewordene nur als Mittel gebrauchen will, denn während Dieſer durch Erhebung über die Naturgewalt mit Allem, was damit in Verbindung ſteht, ſich mit der Natur verſöhnen will, treibt Dieſen die unbewußte, unfreie Liebe zur unterwürfigen Verbindung mit ihr.

§. 18.

Der Erlöſer.

Die Erlöſung, ſo wie wir ihr Weſen darzuſtellen uns bemühten, iſt eine abſtracte Vorſtellung. Was iſt aber eigentlich eine abſtracte Vorſtellung? Es ſcheint uns, als ob völlig abſtracte Vorſtellungen als abſtracte dem individuellen Weſen überhaupt unzugänglich ſeien. Das aufrichtige Urtheil eines Jeden und das Weſen der Vorſtellung ſelbſt muß das beſtätigen. Denn wenn abſtracte Vorſtellungen ſolche ſind, die gar keine Zeichen der Individualität, irgend einer Geſtaltung, eines Bildes in ſich vereinigen; ſo enthält das Wort ſchon in der Form einen Widerſpruch. Eine Vorſtellung iſt doch Etwas, ein Bild, eine Geſtalt, die der Seele vorgeſtellt wird, ihr erſcheint. Wie vermag aber die Seele ſich Etwas vorzuſtellen, ohne ein Bild vor ſich zu haben, deſſen Zeichen und Merkmale der Natur der ſichtbaren Dingen entnommen ſind? Und wenn wir ſelbſt die Erlöſung einen Begriff nennen wollen, was ſie uns aber nicht zu ſeyn ſcheint, da Nichts begriffen, zuſammengefaßt wird, ſondern da ſie vielmehr Eines in ihrem Weſen, nicht in Theile geſchieden, nicht in beſondere Merkmale, die dann, als einzelne Vorſtellungen, eben ſo viele Zweige, Weiſen der Erlöſung ſein würden, zerfallend, als die Eine, Unzertrennliche erſcheint; was iſt der Begriff ſelbſt wieder anders, als die aus mehreern zuſammengefaßte, erweiterte Vorſtellung? da es wenigſtens ohne Vorſtellung keine Begriffe ge-

ben könnte, die jene zur unmittelbaren, nothwendigen Quelle haben; ſo kann es auch, da ſie in ihrem Principe aus jenen erwachſen und ſelbſt auf der geſteigertſten Höhe ihre Verwandtſchaft mit ihnen nicht ablegen können, keine abſtracte Begriffe geben. Ueberhaupt da das Geiſtige der Seele nie anders erſcheint und nie anders erſcheinen kann, als in der Hülle des Leiblichen, mit dem es von Ewigkeit verbunden iſt; ſo können auch die ſogenannten abſtracten Vorſtellungen nur ſolche ſein, die in ihrem innern geiſtigen Weſen vor die Seele unter der Hülle des Materiellen, d. i. in einer Geſtalt, in einem Bilde treten. Auch die willkührlichſte Phantaſie muß ja das ewige Geſetz anerkennen. So ſind alle Vorſtellungen in einer Form, in einem darſtellenden Bilde eingekleidet, weil ſie nicht anders vor die Seele treten, weil ſie überhaupt nicht anders ſich offenbaren können. So wenig als die Tugend, das Laſter, der Edelmuth, die Liebe, die Falſchheit u. dgl. je anders, als hauptſächlich in den menſchlichen Geſichtszügen hervortreten, ſo wenig als überhaupt etwas Geiſtiges je anders, als durch die Körperwelt ſich offenbaren und wirken kann; eben ſo wenig iſt die Seele im Stande, die Körperwelt von ihnen zu abſtrahiren. Ueberhaupt hüte man ſich vor der Verwechſelung der Wörter „abſtract" und „geiſtig." Das Geiſtige iſt nur abſtract durch die Logik, niemals in der Wirklichkeit, in der es wechſelsweiſe hervorrufend und hervorgerufen in ewiger Verbindung mit der Materie ſteht. Zur Vertheidigung unſerer Behauptung, daß abſtracte Vorſtellungen und Begriffe in der erſten Bezeichnung derſelben der Seele unzugänglich ſeien, glauben wir uns auf das Bewußtſein eines Jeden berufen zu dürfen. Wer kann ſich die Tugend z. B. vorſtellen, ohne ein Bild vor der Seele zu haben? Was kann aber das Bild anders, als ein körperliches ſein? Und da ſie in dem Menſchen erſcheint, iſt das Bild nicht das eines Menſchen, wiewohl es

vielmehr dem höhern Leben als dem zeitlichen Daſein angehört und des Bildes einzelne Züge, ja das ganze Bild als ſolches, deswegen nicht das Weſen der Vorſtellung ausmachen ſoll. Es beweiſt dies nur die Wahrheit, daß der menſchliche Geiſt ſich hienieden niemals in ſeiner, wenn gleich bloß der Welt des Geiſtigen angehörigen Erkenntniß von der Materie losmachen kann. Davon zeugt auch das Wort, das hörbare, ſinnliche ſowohl, als geiſtige zugleich, deſſen er überall zu ſeiner Erkenntniß bedarf. Es behaupte Niemand, er könne ohne Worte denken. Was iſt aber das Wort anders, als die ſinnliche Darſtellung der (geiſtigen) Erkenntniß? Ja, aus welcher andern Quelle kann es jemals hervorkommen, als aus der Materie? Wovon ſtammen die Wörter „Tugend, Gott, Religion," u. dgl.? Denn wenn man z. B. in die Annahme der Ableitung des Wortes „Gott" von „gut" den Einwurf machen wollte, daß auch das Wort „gut" wiederum etwas geiſtig Abſtractes ſei; ſo fragen wir: bezeichnete nicht die Bedeutung dieſes Wortes zuerſt eine ſinnliche, den Dingen beigelegte Eigenſchaft? Und wurde das Wort nicht davon erſt in die Welt des Geiſtigen übergetragen? Kann man nicht, muß man nicht annehmen, daß auch Wörter, deren Etymologie wir nicht ermitteln können, aus der ſinnlichen Anſchauung entlehnt ſind? Iſt das nicht ſo in der Natur des menſchlichen Geiſtes gegründet? Sind alſo nicht alle Bedeutungen von Wörtern, die vielleicht jetzt nur abſtracte Vorſtellungen darſtellen, urſprünglich ſinnliche, ſo daß die abſtracten dadurch zu ſ. g. bildlichen werden? Wo iſt alſo überhaupt ein Wort, das das Weſen ausdrückte? Es kann keins geben, weil das Sinnliche ewig das Vehikel bleibt, in das das Geiſtige und Abſtracte eingehüllt werden muß für den ſterblichen Menſchen.

Sehr wichtig müſſen uns dieſe Bemerkungen nicht nur

an ſich ſein, weil ſie ein Geſetz der menſchlichen Erkenntniß darſtellen, ſondern namentlich für unſern Zweck, der ſich nun ſo ausdrückt: daß die Vorſtellung der Erlöſung nothwendig zur Vorſtellung des Erlöſers wird. Nicht als ob jene zuerſt dageweſen und dieſe hervorgerufen habe, wie wir es uns in der Natur der Sache denken zu müſſen glauben könnten, ſondern beide Vorſtellungen (wenn wir ſo ſagen können) ſind in ihrem Weſen Eines. Oder: die Vorſtellung der Erlöſung iſt der Erlöſer. Nur in der lebendigen Vorſtellung der Erlöſung kann der Menſch nach Erlöſung ſtreben, d. h. nur durch den Erlöſer kann er hoffen, erlöſt zu werden. Wie die Vorſtellung der Erlöſung durch überwiegenden Einfluß von außenher einſeitig beſtimmt und falſch werden kann, wie nur die Freiheit des Bewußtſeins ſie bedingt, wie ſie aber auch bei dem Freien, weil er nur in unvollkommenem Grade frei iſt, nur eine unvollkommene Stufe der Vollendung erreicht (wie alſo, das liegt mittelbar darin, in jedem Bewußtſein ein anderer Erlöſer lebt,) wie ſie indeſſen in ihren Hauptmomenten, (welche dargelegt worden ſind) Eine iſt, haben wir vorher zu zeigen uns bemüht. So können wir, unſere Aufmerkſamkeit auf die freie Vorſtellung der Erlöſung, wie ſie Eins mit dem Erlöſer iſt, hinwendend, in wenigen Zügen das (freilich ſehr unvollkommne) Bild des Erlöſers entwerfen.

Es iſt ſchon aus dem Vorigen klar und ergibt ſich aus dem Gange der Unterſuchung, daß die Vorſtellung des Erlöſers nur im Gemüthe des gefallenen und ſeines Falles ſich bewußten Menſchen ſein und wirken kann, daß ſie zuerſt nur als Vorſtellung in ihrem Grundweſen zu betrachten iſt, und daß dann die Frage: wie wir in dem Erlöſer und durch den Erlöſer die Erlöſung zu erlangen hoffen dürfen, ihre möglichſt klare Beantwortung finden wird. Je klarer demnach die Seele ſich der Erkenntniß ihres zeitlichen Falles be-

mächtigt hat, deſto klarer wird die Vorſtellung des Erlöſers ſein, deſto ſegensreicher wird er in dem individuellen Leben wirken. Wie dieſe Erkenntniß als ſolche den Böſen mangelt, geht aus der Natur des Böſen hervor (S. 146 ff.). Dem frommen Menſchen wird ſich die Vorſtellung des Erlöſers alſo kund geben:

Er iſt der ſelbſtbewußte Menſch in Gott, d. i. der freie, ſelbſtbewußte Menſch, welcher den Unterſchied, die Trennung von Gott nicht erfahren hat. Er iſt alſo nicht gefallen, denn er iſt urſprünglich mit der Gottheit geeinigt, war nie getrennt von ihr. Und doch iſt er ein individuelles Weſen? Iſt nicht Bewußtſein der Individualität von dem Sündenfalle unzertrennlich, da dieſes Bewußtſein die Geltendmachung der Individualität mit ſich führen muß? Allerdings! Ein individuelles Weſen kann der Erlöſer nicht ſein. Die Individualität iſt vielmehr von dem Selbſtbewußtſein zu unterſcheiden, denn der Erlöſer ſteht im Gegenſatze zu dem zum Bewußtſein ſeiner Individualität noch nicht erwachten Kinde. So wie dieſes nämlich nur leiblich individuell in die Natur geiſtig ganz aufgenommen iſt, alſo gar nicht in ſich und aus ſich lebt, ſo ſteht der Erlöſer auf der unvergleichbar höchſten Stufe der Befreiung, lebt ganz in ſich, aus ſich und unterſcheidet eben daher ſeine Erkenntniß, ſeinen Willen, ſeine Freudigkeit, wiewohl ſelbſtbewußt, nicht von der göttlichen Erkenntniß, dem göttlichen Willen und der göttlichen Freudigkeit. Denn der Menſch dieſer Zeit lebt in ſeiner zeitlichen Befangenheit nicht in ſich und aus ſich, ſondern aus dem Andern, der fremden Gewalt. Darum iſt der Böſe als Böſer nicht ſelbſtbewußt, d. h. er hat ſein Selbſt, ſein eignes wahres Menſchenweſen nicht ergriffen, ſondern er zerſetzt es mit Fremdem; er iſt nur ſeiner Individualität bewußt und ſtrebt aus ihr, aber nicht aus ſeinem ſelbſteignen Weſen. Der oben aufgeſtellte

Begriff der Selbſtſucht wird dieſen Gedanken dahin erläutern, daß „aus ſeiner Individualität ſtreben“ hier ſo viel heiße, als „darnach trachten, ſich als individuellem Weſen Bedeutung zu verſchaffen,“ und ſolches Trachten ſtreitet eben mit dem tiefen Selbſtbewußtſein, nach welchem der Menſch in ſeiner Individualität gar keine Bedeutung ſucht, ſondern ſie mit Gott Eins werden laſſen möchte, gleichviel wenn ſie auch in dieſer Vereinigung ſelbſt ſchwindet. Wenigſtens ſein Selbſtbewußtſein unterſcheidet er von ſeiner Individualität. Dieſe iſt ihm die im Leiblichen gehaltene und getragene, von ihm auf das Geiſtige, das mit ihm verbunden iſt und ſchon wegen dieſer Verbindung geiſtige Individualität bekommt, einwirkende Beſonderheit ſeines Weſens; Jene iſt ihm nicht Beſonderheit rückſichtlich ſeines Handelns und Strebens, ſondern freies Leben in ſich ſelbſt. Dieſes freie Leben in ſich ſelbſt wird aber in dem Leben Gottes gehalten und getragen. So iſt der Erlöſer ſelbſtbewußt, und nur ſelbſtbewußt, d. h. in Gott, der ſelbſtbewußte Menſch in Gott, nicht geiſtig individuell, d. h. nicht gefallen. Wir dürfen den Erlöſer nicht als individuelle Perſon, als eine Perſon bezeichnen, ſondern als die ſelbſtbewußte (in Gott lebende) Perſon. Als ſolche iſt er auch nur Vorſtellung im Menſchen, bekommt demnach keine zeitliche Wirklichkeit, d. i. er kann als Erlöſer nicht äußerlich leben, nicht in's zeitliche Daſein lebend und wirkend eintreten. Auch deswegen iſt er nicht individuell. Dem Einwurfe, den man hier ſchon gegen dieſe Behauptung aufſtellen könnte, daß dann auch Jeſus nicht der Erlöſer, d. h. des innern Erlöſers äußerliche Darſtellung ſein könnte, weil er ein individuelles, in's zeitliche Daſein wirkend eintretendes, beſonderes Weſen war, begegnen wir mit der Erläuterung, daß er allerdings als individuelles ꝛc. Weſen der Erlöſer nicht iſt, ſondern in ſeiner geiſtigen, gottverbundenen Erhabenheit.

Er lebte und lebt, wie wir uns überzeugen werden, nicht als äußerlicher Menſch d. i. nicht ſeiner Beſonderheit nach im Gemüthe des Menſchen, als Erlöſung ſuchenden Menſchen, denn als äußerlicher Menſch iſt er der Erlöſer nicht, ſondern eine hiſtoriſche Perſon. Der ſelbſtbewußte Menſch in Gott iſt kein beſonderes, individuelles Weſen, denn beſondere individuelle Weſen ſind rückſichtlich ihrer Beſonderheit und Individualität nicht in Gott. So iſt alſo der Erlöſer der des Menſchen Urſprung und unendliche Beſtimmung darſtellende Menſch. Er iſt Menſch, aber wahrer, zeitloſer, ewiger Menſch, nicht alſo Menſch in dem Sinne, wie wir oben das Wort nahmen, als ein Weſen das die Nothwendigkeit des Sündenfalles in ſeinem Begriffe einſchließt, nicht der zeitliche oder Zeit und Ewigkeit in ſich verbindende Menſch, ſondern der ewige. Er iſt das Ideal des Menſchen, der ſich von dem Drucke des Daſeins befreien will; er ſteht an dem Ziele, nach welchem der freie Menſch ſtrebt, an dem Ziele, wo Freiheit im Selbſtbewußtſein ohne Sünde, ohne Irrthum und Leiden iſt, denn er iſt nicht gefallen. Er iſt die Menſchheit in einem Bilde, in einem Weſen, in einer Perſon; er lebt das Leben der ganzen Menſchheit, denn die Menſchheit iſt nicht gefallen, ſondern die Menſchen. Die Menſchheit iſt groß und würdig und ſelbſtſuchtsfrei; die Menſchheit iſt nicht das Menſchengeſchlecht, nicht der Inbegriff der Nationen der Erde, nicht eine Vereinigung von Einzelnen, ſondern das von jedem Einzelnen mit ſeinen ſelbſtſüchtigen Richtungen abſtrahirte Ganze. Selbſtſüchtige Handlungen ſind nicht Handlungen aus der Menſchheit, denn ſie iſt Eins mit dem Erlöſer. Was die Einzelnen wollen, hat ſie von Anfang, Wahrheit, Reinheit von der Sünde, Freiheit. Sie kann nicht unterjocht werden, weder geiſtig noch äußerlich; ſie kann nicht irren, ſie kann nicht ſündigen,

denn nur der Einzelne fühlt das Joch der Zeit, irrt und ſündigt. Aber ſelbſtbewußt iſt die Menſchheit. Wer kann, wer will dem einen Ganzen abſprechen, was zum innern Begriffe des Einzelnen gehört? Denn der Fall kommt dem Einzelnen nur als zeitlichem und äußerm, das Selbſtbewußtſein als innerm, in ſich lebendem Weſen zu. Alſo die Menſchheit erhält die Beziehung Dieſes, aber nicht des Erſtern. Sie iſt des Menſchen ewiges Bild in Gott und alſo unzertrennlich von dem Begriffe des Erlöſers, der ihre Darſtellung iſt.

Wenn der Erlöſer der ſelbſtbewußte Menſch in Gott iſt, iſt er dann nicht auch der ſelbſtbewußte Gott in dem Menſchen? Schon nach unſerer Erklärung des erſtern Begriffes, als eines Menſchen, der den Unterſchied, die Trennung von Gott nicht erfahren habe, ſondern urſprünglich mit ihm geeinigt ſei, können wir zwiſchen beiden Ausdrücken wenig Unterſchied finden. Denn wo Einigung iſt, da hört der Unterſchied auf oder hat vielmehr gar nicht Statt gefunden. So iſt alſo der Erlöſer Menſch zwar, aber Gott zugleich, oder nicht Menſch allein und nicht Gott allein, (was daſſelbe ſagt) ſondern Beides in Einem, der Vermittler, der den Menſchen zu der Gottheit erhebt und die Gottheit (im beſondern Verhältniſſe) in die Menſchheit eintreten macht. Beide Ausdrücke ſind nur Vervollſtändigung derſelben Vorſtellung, die erheiſcht, daß die Gottheit und die Menſchheit des Erlöſers gar nicht unterſchieden werde.

Der Erlöſer iſt der Menſch in der Liebe (S. 155—157) denn Liebe iſt es, die den Unterſchied, den Gegenſatz zwiſchen Gott und dem Menſchen aufhebt.

Wo iſt der Erlöſer? In der Liebe, in Gott und in dem Menſchen zugleich, aber außer Gott und dem Menſchen niemals, weil er ſelbſt wiederum kein indivi-

neues Weſen ſein kann. Er iſt in Gott, als Menſch in Gott, als das Ideal des Menſchen, als Perſon, die die Menſchheit darſtellt, er iſt in dem Menſchen, als Gott in dem Menſchen, als die Quelle des menſchlichen Strebens, als Geſetzgeber und Richter und als vergebende Gottheit. Als ſolcher iſt er in allen Menſchen, denn Alle ſtreben aus der Sehnſucht nach Erlöſung, Alle vernehmen die Geſetze, Alle werden gerichtet, Alle finden Vergebung, nachdem ſie gerichtet ſind. Die Geſetze gibt dem Menſchen nur der Erlöſer, denn es könnte kein Geſetz ſein ohne Sündenfall und die dadurch bedingte Vorſtellung der Erlöſung und des Erlöſers. Ein (moraliſches) Geſetz iſt eine ſpecielle Bedingung, die zu erfüllen iſt, um in Gott zu leben. Die Vorſtellung einer ſolchen Bedingung hat ihre Quelle allein in der Vorſtellung des Erlöſers. Die Geſetze vernehmen alle Menſchen, denn ohne dieſes Vernehmen wären ſie keine Menſchen, und die Vorſtellung der Erlöſung müßte in ihnen nicht etwa blos zum temporären Schweigen gebracht, ſondern ganz ertödtet ſein, ſie ſelbſt nur in der Reihe der Naturweſen ſtehen. So werden auch Alle von dem Erlöſer gerichtet. Gott richtet die Menſchen nicht, ſondern der Erlöſer als Gott in den Menſchen. Bei jeder tugendhaften Handlung, bei jedem Blicke der Wahrheit, bei jeder reinen Freude ſteht des Erlöſers Bild vor der Seele, die dann erkennt, daß ſo handeln, ſo erkennen, ſo fühlen des Menſchen würdig iſt und in dieſer Erkenntniß ihre Belohnung findet. Bei jedem Irrthume, als ſolcher erkannt, bei jeder Sünde, bei jedem Gefühle der Unzufriedenheit bemächtigt ſich der Seele die Vorſtellung, daß ſie des Menſchen unwürdig ſeien, und dieſe Vorſtellung, durch die des Erlöſers bedingt, iſt die abſolute Strafe, die der Menſch findet; denn Strafe iſt nur möglich, wenn der Menſch dabei ſeine Erniedrigung fühlt, und dieſe iſt ſelbſt das Gefühl der Entfernung von

der Würde des Menſchen. Alſo das Gefühl der Reue, ſowie der Unzufriedenheit über den Druck des Lebens, ſie äußere ſich auf was für Art immer und beſtehe, worin ſie wolle, wird durch den Erlöſer in dem Menſchen geweckt. Verzweifele nicht, Menſchenfreund, an dem Heile der Menſchen, an der Erleuchtung des Abergläubiſchen, der Bekehrung des Böſen, denn der Erlöſer lebt fort und fort in dem Herzen eines Jeden und arbeitet an dem Seelenheile des Abgewichenen. Er richtet über die Menſchen, um ihnen die Vergebung zuzuſichern. Denn das richterliche Urtheil und die Strafe muß der Vergebung vorausgehen. Wenn aber die Strafe gebüßt, d. i. wenn die Sünde in dem lebendigen, erniedrigenden Gefühle der Unwürdigkeit, der Entfernung von dem Bilde des wahren, vollkommenen, ſelbſtbewußt in Gott lebenden Menſchen ihr Gegengewicht gefunden hat; ſo iſt ſie vergeben. Erröthend muß der ſeiner ungebüßten Sünde bewußte Menſch vor dem Erlöſer in ſich ſelbſt und vor andern Menſchen, ſofern ſie dieſelbe Vorſtellung des Erlöſers haben, erſcheinen. Das iſt der Anfang der Strafe. Wenn der Menſch, ihr eine Zeitlang hingegeben, dann wieder, weil ſie ſelbſt nicht Zweck iſt, aus dem Gefühle derſelben, der Reue, ſich erhebt und ſein Antlitz wieder freudig, wie zuvor, nach dem Erlöſer wenden darf; dann iſt die Sünde vergeben und er braucht nicht mehr über ſie vor ihm und den Menſchen zu erröthen, denn die Sünde iſt nun alſo getilgt, daß er zwar niemals den Wunſch, ſie nie begangen zu haben, verläugnet, daß aber das mit dieſem Wunſche verbundene Gefühl ihn nicht mehr niederdrückt.

Seit wann iſt der Erlöſer? Seit Anfang der Zeiten. Denn vor dem Sündenfalle war überall keine Zeit. Die Zeit wird dem Menſchen erſt durch den Fall, weil ſie nur ſubjectiv iſt, vor dem Falle aber nichts Subjectives (ſo wie nichts Objectives) ſein kann. Sobald die Erde durch

die erſte Sünde entheiligt wurde, ſtand ſchon der Erlöſer in himmliſcher Geſtalt vor der gefallenen Seele, als die Vorſtellung, woran der Menſch ſeine Menſchheit erkannte, und wodurch der Menſch blieb.

Eine wichtige Frage iſt nach Dieſem noch zu beantworten, deren Grundzüge indeſſen im Vorigen niedergelegt ſind, nämlich: Wie finden wir in dem Erlöſer und durch den Erlöſer die Erlöſung? Es iſt ſchon bemerkt, daß die Vorſtellung der Erlöſung Eines iſt mit dem Erlöſer, und darin liegt der Grund zur folgenden Beantwortung: Die Vorſtellung der Erlöſung wird durch die Sehnſucht im Menſchen hervorgerufen, doch alſo, daß auch dieſe durch jene tiefer angeregt, heiliger belebt wird. Nur als dunkel ahnende, nicht als klare, ſtrebende und wirkende, die in ihrer Ausbildung von der Ausbildung der Vorſtellung unzertrennlich iſt, kann ſie von ihr geſchieden werden. So fordert es wenigſtens die nothwendige Anſicht, daß die Vorſtellung erſt durch das dunkel ahnende, nicht klar bewußte innerliche Hinneigen des Gemüthes geweckt wird; ſo wie überall die Vorſtellungen ihre tiefe innerliche Quelle in der Empfindung haben und nie völlig ſich von ihr ſondern, denn es iſt immer mit ihnen eine paſſive Einwirkung auf die Seele verbunden, worein das Weſen der Empfindung zu ſetzen iſt, ſo daß alſo Vorſtellung und Empfindung zwar nie einerlei, aber doch bei'm ſelbſtbewußten Weſen immer mit einander verbunden ſind. Die Empfindung iſt in der Vorſtellung der Erlöſung nichts Anderes, als Senhſucht. Die Vorſtellung bleibt alſo bei'm ſtrebenden Menſchen nicht als bloße (todte) Vorſtellung in der Seele ruhen, ſondern geht in das Streben über, beſtimmt die Bemühungen, die Handlungen des Menſchen. So wirkt der Erlöſer, (denn er iſt die Vorſtellung der Erlöſung) in dem Menſchen das Streben nach Erlöſung, und bei welchem Menſchen das Streben auf das

wahre, klar erkannte (S. 145 ff.) Ziel gerichtet iſt, der wird durch den Erlöſer erlöſt. Es gibt alſo nimmer Erlöſung, als in dem Erlöſer und durch ihn. Der Erlöſer vereinigt in ſeiner Perſon den Menſchen, oder vielmehr die Menſchheit jedes Menſchen mit der Gottheit, und wer aus ſeiner wahren Menſchheit ſtrebt und handelt, der ſtrebt und handelt aus dem Erlöſer, welcher die darſtellende Perſon der (wahren) Menſchheit iſt, der iſt alſo als individuelles Weſen erlöſt, weil ſeine Individualität nicht mehr im Gegenſatze zu der ewigen Alles einigenden Liebe ſteht, wenn man das noch Individualität nennen darf, weil ſie zum mindeſten nicht mehr als Individualität hervortritt, nicht mehr ſelbſtſüchtig und eigenwillig ſich zeigt. Ein Solcher würde nun ebenfalls in ſeiner Perſon die Menſchheit mit der Gottheit verbinden, oder ſein Leben wäre Eins mit dem Leben des Erlöſers und er lebte das Leben in ihm, und aus ihm. Das iſt demnach die Erlöſung, die der Menſch durch den Erlöſer findet, ein Zuſtand, in welchem ſein Leben von dem Leben des Erlöſers nicht mehr getrennt und unterſchieden, ſondern der Erlöſer ganz in ihn eingegangen iſt. Nach dieſer Bezeichnung läßt es ſich nur aus der Betrachtung des innern Zuſtandes eines Menſchen erklären, bei welchem die dunkel ahnende und geahnte Sehnſucht noch nicht zur eigentlichen Vorſtellung erwacht iſt, wenn er die Erlöſung von außen erwartet, ſo daß etwa in ſeinem befangenen Gemüthe die Sehnſucht für ihn die Geſtalt eines außer ihm lebenden Weſens angenommen hat, welches ihm (von außen herein) entweder gar ohne ſein Zuthun, ohne innerliche, allſeitige, liebende Hinneigung in dem Streben, Eins mit ihm zu werden, ohne ſelbſtthätige Ablegung der Selbſtſucht die Erlöſung als ein Geſchenk bringen, oder doch wenigſtens (von außen) auf ſeinen Willen wirken werde. Es iſt nicht zu läugnen, (wie aus dem jetzt Folgenden deutlicher werden wird) daß

unklares Denken in Beziehung auf Jeſum, wie und wie⸗fern er Chriſtus, der Erlöſer ſei, zu dieſer Verirrung bei einem ſehr großen Theile der Chriſtenheit von jeher Veran⸗laſſung gegeben haben mag. Aber dieſe ſind theils nicht durch die äußerliche Erſcheinung des Erlöſers zu dieſer Ver⸗irrung zuerſt geführt worden, weil der ſeines wahren Stre⸗bens bewußte Menſch, in welchem die Vorſtellung der Er⸗löſung klar und lebendig iſt, in Jeſu der innern ewigen Ein⸗heit derſelben mit ihm ſelbſt nur deſto tiefer inne werden muß, weil alſo in der unklaren Sehnſucht ihrer Verirrung erſte Quelle zu ſuchen iſt; theils wird ja überall das Heilige von dem Geiſte der Selbſtſucht in die irdiſchen Kreiſe des Lebens dieſer Zeit herabgezogen, ohne daß es ſelbſt darum aufhören kann, heilig zu ſein. Die Erlöſung kann dem Men⸗ſchen nicht von außen zu Theil werden, weil ſie ſelbſt nur etwas ganz Innerliches iſt. Eine von außen kommende wür⸗de der geradeſte, feindlichſte Widerſpruch ſein, der ſich nur denken ließe.

Alſo das Leben in dem Erlöſer iſt die durch ihn bewirkte Erlöſung. Wenn unſer Leben Eins wäre mit dem Leben des Erlöſers; ſo würden wir der Erlöſung fortan nicht mehr be⸗dürfen, und ſie ſelbſt wäre vollendet. Aber ſie wird nicht vollendet, auf Erden nie vollendet. Denn der Menſch hört nicht auf, unter dem Einfluſſe der Zeit zu ſtehen. Bei Tau⸗ſenden hindert die Zeit ſelbſt das Klarwerden der Sehnſucht durch die Vorſtellung, und ſie bleibt daher dunkel ahnend und ſtrebend und ſehr oft irreführend. Wie wenige würden aber überhaupt wohl ſein, bei denen die tiefe Sehnſucht wahre, lebendige und belebende Geſtalt gewonnen hätte, alſo zur eigentlichen Vorſtellung der Erlöſung geworden wäre, wenn nicht das urſprüngliche Bedürfniß des Menſchen, ſeine Gedanken und Gefühle an das Aeußere anzuknüpfen, auch hierin befriedigt werden könnte? Denn es gibt gar keine

bloß innere abſtracte Vorſtellung (S. 157) weil mit dem Abſtracten nicht einmal das Wort „Vorſtellung“ zu vereinigen iſt. Darum poſtulirten wir oben, daß die Vorſtellung der Erlöſung der Erlöſer ſelbſt ſein müſſe. Aber was würde auch der Erlöſer ſein, in welcher mangelhaften Geſtalt müßte er dem der Erlöſung bedürftigen Menſchen erſcheinen, wenn auch ſie ſelbſt nur, die Vorſtellung der Erlöſung, weiter Nichts ſein könnte, als der innere ſelbſtſuchtsfreie Menſch, der nie äußere Wirklichkeit erlangt hätte oder auch ſelbſt erlangen könnte? Wenig würde für die wahre Belebung der Vorſtellung dadurch gewonnen ſein, daß ihr der Menſch innere Geſtalt verliehe. Denn ohne dieſe würde ſie freilich gar Nichts ſein; aber auch die bloß innere Geſtalt iſt ihm ſehr ungenügend. Denn alle andere innere Vorſtellungen, welche einzelne Richtungen der Erlöſung betreffen, wenn von ſolchen die Rede ſein kann, haben äußerliche Geſtalt; aber dem Totalbilde würde ſie fehlen. Er entwickelt aus ſeinem innerſten Bewußtſein die Vorſtellungen der Tugend, des Laſters und einzelner Tugenden und Laſter, der Sanftmuth, der Falſchheit u. dgl. und ſieht ſie zugleich äußerlich walten, ſo daß die Frage ſchwierig bleiben möchte, was ſeine Vorſtellung am meiſten zu einer Vorſtellung erhoben hat, das Weilen in der Tiefe des Gemüthes, oder die Erſcheinung. Es iſt klar, daß er ohne Jenes keine Vorſtellung haben könnte, denn in der Erſcheinung iſt an ſich weder Tugend noch Sünde enthalten, wenn der Menſch ihr nicht aus ſich, aus ſeinem Innern, das Eine oder das Andere beilegte; aber klar iſt es auch, daß die Erſcheinung dem Weilen bei ſich ſelbſt ſo zu Hülfe kommt, daß ohne ſie keine Vorſtellungen entſtehen, ſondern dunkele Ahnung bleiben würde. Es geht dies aus der nothwendigen, urſprünglichen Einigung des Geiſtes und der Materie hervor und iſt klar daraus, daß das Geiſtige der Materie zu ſeiner Offenbarung be-

darf. Könnte aber wohl eine Vorſtellung ohne Offenbarung ſein? So wüßte der Menſch auch Nichts von Gott ohne die Welt, in welcher und durch welche ſich Gott offenbart. Aber daß er ſeinem Wiſſen von Gott nie eine Geſtalt geben kann, das iſt die Urſache ſeiner unklaren Erkenntniß des Weſens Gottes. — Allen einzelnen Richtungen der Erlöſung alſo, allen Bedingungen ſie zu erlangen, allen einzelnen Gütern, die ſie in ſich ſchließt, vermag er Leben und Form durch das Anſchauen einzelner Menſchen zu verleihen, weil manches Einzelne auf dieſelbe Bezügliche ſich in beinahe vollendeter Geſtalt zeigen mag. Aber es iſt ihm unmöglich, aus der Menge des Einzelnen ſich ein klares Bild der Geſammtvorſtellung vor die Seele zu ſtellen. Ueber dem mühſamen Suchen und Forſchen würde er die Vollendung verfehlen. So bedarf denn alſo der Menſch der äußerlichen Erſcheinung des Erlöſers, weil er ſonſt unmöglich eine klare Vorſtellung der Erlöſung haben könnte, alſo, was daſſelbe iſt, der Erlöſer ſelbſt, der innere, urſprüngliche, ewige, ſogar der innern lebendigen und belebenden Geſtalt ermangeln müßte. Auch beweiſt es die Geſchichte, daß alle übrige Völker außer den Juden eine ſehr mangelhafte Vorſtellung von dem Zuſtande der Erlöſung hatten, ſie mochte ſich ausbilden in welchen Verhältniſſen und in welcher Form ſie wollte, wiewohl doch die Form nicht als unwichtig zu überſehen iſt. Man betrachte nur, wie ſie unter den Begriff des heiligen Zieles der Menſchheit manches Niedere miſchten. Ja, ſcheint ihnen nicht das Urbild des Erlöſers in ſeiner beſtimmten Form ſo gut als ganz zu fehlen? Daher die Sophiſterei, der Eklekticismus in ſeinem bunten Gemälde und vieles Andere. Nur im Stoicismus tritt uns ein edles Bild entgegen, aber doch ſtarr und kalt und liebeleer. Nur unter den Juden hatte ſich die große heilige Vorſtellung ausgebildet, indeß mehr als ahnungsvolle Erwartung, denn als lebendi-

ges Bild. Darum erſchien der Erlöſer unter den Juden, weil ihn die Juden erwarteten. Eine innere Geſtalt iſt in Rückſicht der Gottheit unmöglich, weil ſie ſich niemals (äußerlich) darſtellen kann, aber auch zur Begründung des heiligen Strebens des Menſchen nicht nöthig, wie von ſelbſt daraus folgt. Möglich aber und nöthig iſt die Erſcheinung des Erlöſers. Das Erſtere folgt aus dem Zweiten und findet ſeine Beſtätigung darin, daß der äußerlich erſcheinende Erlöſer nicht als äußerlicher Menſch an ſich der Erlöſer ſein kann und ſoll, ſondern in der äußerlich ſich zeigenden Darſtellung ſeines geſammten, ſelbſtbewußt gottverbundenen inneren Lebens. Doch wir wenden uns lieber kurz der Betrachtung deſſelben ſelbſt zu, um unſere Anſicht aus ihr möglichſt zu erläutern.

§. 19.

Jeſus Chriſtus der Erlöſer.

Jeſus iſt der äußerlich erſcheinende Erlöſer, das äußere Bild des inneren Chriſtus, der wahre Chriſtus. (Denn was auch das Wort „Chriſtus" grammatiſch bedeuten mag worüber freilich kein Zweifel ſein kann; es bezeichnet hiſtoriſch, wie des Beweiſes nicht bedarf, den Erlöſer der Menſchen.) In wenigen Zügen kann nach dem Vorhergehenden dieſe Anſicht dargelegt werden, und zwar ohne daß wir uns nach Erläuterungen umſehen, die nicht hierher gehören, als über die Wahrheit ſeiner Wunder z. B. Denn nur für das glaubige Gemüth iſt er ja der Erlöſer; der Unglaubige trägt ihn weder liebend und ſtrebend in ſich; noch kann er in der Geſchichte Jeſu die Geſchichte des wahren, inneren Menſchen finden. Wer nach äußerlichen Belegen für die Wahrheit ſeiner Perſon fragt, und zwar in der Abſicht, ſeinen Glauben zu beveſtigen oder zu läutern, der will äußerlich das erfaſſen, was ewig nur in der Urtiefe

des Menſchenlebens ruht, der weiß es nicht klar, was Erlöſung iſt, und was der Erlöſer bedeutet. Darum könnte es der Glaubige ohne Beſorgniß für ſeinen Glauben vernehmen, wenn unzweifelhaft bewieſen würde, die vier Evangelien rührten nicht von den Verfaſſern her, denen ſie zugeſchrieben werden, ſondern ſeien Jahrhunderte ſpäter geſchrieben, ja ohne Beſorgniß ſelbſt, wenn dargethan würde, daß zu der Geſchichte Jeſu in dieſen Jahrhunderten Vieles zugeſetzt wäre, daß alſo ſeine wirkliche Lebensbeſchreibung nur etwa die eines außerordentlichen Menſchen ſei. Die Geſchichte ſeines äußerlichen Lebens ſoll ja durchaus weiter Nichts ſein, denn der Erlöſer kann nicht als individuelles Weſen erſcheinen (S. 161 ff.). Sein äußerliches Leben, ſein individuelles Daſein überhaupt macht ihn nimmermehr zum Erlöſer, ſondern die Umſtände, unter denen er auftrat, ſein inneres mit ſich ſelbſt und den heiligſten Forderungen der Menſchheit einverſtandenes Leben, die glaubige Hinneigung, mit der ein großer Theil der Menſchen ihn als den erſchienenen Erlöſer verehrte und fort und fort verehrt. So bliebe die Geſchichte Jeſu, auch unter den eben ſubſtituirten Verhältniſſen doch die wahre Geſchichte des äußerlich erſchienenen Erlöſers. Der Kritik ſoll man es Dank wiſſen, daß ſie die Geſchichte bereichert, aber die Vorſtellung des Erlöſers kann ſie nicht berichtigen wollen. Wer will es läugnen, daß, wenn die Geſchichte Jeſum nicht zeigte, vielleicht ein Anderer aufgetreten wäre, der mit eben dem Erfolge die wahren Ideen von dem zu erwartenden Meſſias auf ſich, wie Jeſus auch that, bezogen haben würde? Aber der Erlöſer kann nur einmal erſcheinen; darum mußten, wie Jeſus zum voraus warnte, alle Folgenden, die ſich für den Erlöſer, ſei es als in einer andern Perſon, oder für den Wiedererſchienenen ausgeben würden, falſche Chriſti ſein. Wie das Hereinnehmen ſeines innern Lebens in das Gemüth nothwen-

dig iſt, um ihn für den Erlöſer anzuerkennen, beweiſt ſchon das Beiſpiel der Menſchen die er lehrte. Die Einen forderten Zeichen. Alſo an der Sache hielten ſie nicht veſt und konnten es auch nicht, weil die wahre Vorſtellung in ihnen nicht lebendig war. Sie wollten die Form, denn ſie konnten ſein inneres Leben, wie es ſich darſtellte, nicht in ſich hereinnehmen, weil der Erlöſer in ihrem Gemüthe nicht lebte. Und mit der Form konnten ſie natürlich ſich auch nicht begnügen, denn was iſt ſie denn ohne die Sache? Die Andern überſahen vielmehr beinahe alle Form, ſo ſehr hatte die Sache ſie ergriffen; oder ſie wurden wenigſtens durch jene bloß auf dieſe aufmerkſam gemacht. „Woher kommt Dieſem ſolche Weisheit und ſolche Kraft, Wunder zu thun. Iſt Dieſer nicht der Sohn des Zimmermanns? Heißt nicht ſeine Mutter Maria? Und ſeine Brüder Jacob und Joſes und Simon und Judas? Und ſeine Schweſtern — ſind ſie nicht alle bei uns? Woher nun kommt Dieſem das Alles? Und ſie ärgerten ſich an ihm.“ Matth. 13, 54—57, (vergl. Marc. 6, 3.) So redeten ſeine Gegner. Seine äußerliche Lebensumſtände mußten ihnen zum Belege ihres Unglaubens dienen. Von ihnen ſahen aber ſeine Anhänger ab; auf die nahmen ſie gar keine Rückſicht, ſondern auf ſeine Lehre. Und ſeine Lehre trieb ſie zu den Worten: „Iſt dieſer nicht Davids Sohn?“ d. h. der verheißene Meſſias, der aus dem Geſchlechte Davids erwartet wurde. Matth. 12, 23, u. a. Von dieſem Geſichtspunkte ausgehend bedarf es zum Beweiſe, daß Jeſus der Erlöſer iſt, nur der Andeutung, daß das Wunderbare in ſeiner Geſchichte der Ausdruck der Unabhängigkeit von der Naturgewalt iſt, und des Blickes auf ſeine himmliſch klare, zweifelloſe Erkenntniß, auf die Wahrheit die ihm rein und ungetrübt, als die Sonne des höhern Lebens, leuchtete, die er vom Vater berufen war, den Menſchen zu verkündigen, und auf ſeine Freiheit von der Sünde,

von allen ſelbſtſüchtigen Richtungen ſeines Leben. So erkennt ihn das glaubige Gemüth; ſo ſtellt ſich ihm ſein Leben dar, denn ſo fordert es das tiefſte Bedürfniß im Menſchen; ſo ſteht er vor der Seele des Glaubigen in menſchlicher und zugleich in göttlicher Größe, als der verwirklichte Chriſtus. Ob er ſo war, ſo fragt er nicht, ſondern er iſt ſo. Gern wendet er ſich der hiſtoriſchen Betrachtung zu, aber mit einem Gemüthe, in welchem der Glaube unerſchütterlich wohnt, alſo daß er in dem, was Jeſus durch der Zeiten vorbereitenden, reifenden, heiligenden Lauf geworden, was er an ſich, was er in der gottverbundenen Fülle und Tiefe ſeines Gemüths iſt und was er als hiſtoriſche Perſon als Einzelweſen war, nur heilige Nahrung findet, denn auch in dieſer Rückſicht erkennt er ihn als den Einzigen und Unvergleichbaren in der Geſchichte. Wer an den ewigen himmliſchen Erlöſer glaubt, der findet ſeines Glaubens heilige Beſtätigung in der Betrachtung Jeſu, in welchem er erſchienen iſt; und wer an Jeſum nicht glauben will, deſſen Leben ſo klar vor ihm liegt, der glaubt auch nicht an den ewigen himmliſchen Erlöſer.

Durch Chriſtum alſo, den ewigen, ſeit Anfang der Zeiten (wiewohl mehr oder minder klar und lebendig vorgeſtellten) in dem erlöſungbedürftigen Gemüthe wohnenden, durch Jeſum dargeſtellten und in ihm erſchienenen Erlöſer ſuchen wir die Erlöſung, indem wir ihn ſelbſt in uns lebendig zu machen, in ihm und aus ihm zu leben, den Unterſchied zwiſchen ihm und uns aufzuheben trachten (S. 167 ff.). Sie wird bedingt durch die Rechtfertigung.

§. 20.

Die Rechtfertigung.

Rechtfertigen heißt: In einem Andern ſolche Vorſtellungen erwecken, daß er Jemandes Verfahren, das er früher

mißbilligte, nun als rechtmäßig, geſetzlich, (d. h. entweder dem Staats= oder dem Sittengeſetze angemeſſen) anerkennt; oder: das frühere Urtheil der Strafwürdigkeit Jemandes als unbegründet erweiſen. So iſt alſo Rechtfertigung der (wörtliche oder thätliche) Beweis der Strafloſigkeit eines Menſchen. Die Rechtfertigung iſt von der Entſchuldigung zu unterſcheiden. Wiewohl dieſes Wort ſeiner Abſtammung nach eine Befreiung von einer Schuld bezeichnen könnte, oder eine Beweisführung der Schuldloſigkeit eines Menſchen in objectiver Hinſicht, in welcher Beziehung ſein Begriff mit dem der Rechtfertigung zuſammenfallen würde; ſo wird es vielmehr in ſubjectiver Bedeutung alſo genommen, daß die Schuldloſigkeit nicht erwieſen, ſondern nur ſubjectiv in die Seele des Andern übergetragen, von ihm die Schuld als getilgt betrachtet wird, wiewohl ſie in der That nicht aufgehoben iſt. Wenn wir dieſen aufgeſtellten Begriff der Rechtfertigung im Allgemeinen der Beantwortung der Frage: Was iſt Rechtfertigung vor Gott? zu Grunde legen; ſo beſtehet dieſe, indem ſie mehrere Modificationen erleiden muß, weil eine Aenderung des vorigen Gottesurtheils in dem Menſchen eine gar zu arge Anthropopathie ſein würde, da in Gott, dem ewig unveränderlichen Weſen, keine Veränderung iſt, in der Darſtellung der Strafloſigkeit des Menſchen vor Gott, ohne jedoch auf Vergangenes im Menſchenleben Beziehung zu haben, ſo alſo daß der Grund der Rechtfertigung nimmer im Früheren liegen kann, ſondern erſt entſtehen muß, daß der Menſch ſich als ſtraflos vor Gott darſtellt, durch ſeine Annäherung zu Gott das vorige Verhältniß aufgehoben wird. Darum muß der Rechtfertigung die Vergebung der Sünden vorausgehen, welche jedoch nicht ſelbſt zu ihr gehört oder mit ihr zu verwechſeln iſt. In dieſer Bedeutung läßt ſich das Wort Rechtfertigung auch auf menſchliche Verhältniſſe anwenden. Ein Menſch der ſich nur früher in mo=

raliſcher Verdorbenheit zeigte, rechtfertigt ſich vor mir durch Beſſerung und erlangt zugleich dadurch Verzeihung ſeiner vorigen Beleidigungen. Offenbar iſt dieſe Rechtfertigung eine andere, als die zuerſt definirte, wornach gar keine wirkliche Uebertretung ſubſtituirt wurde, die bei dieſer ſogar vorausgehen muß; aber es iſt doch Rechtfertigung, denn er hat ſich in dem wahren Grunde ſeines Lebens als ein anderes Weſen, denn früher, dargeſtellt. Die moraliſche Verdorbenheit würde keine Beſſerung mehr zulaſſen; er war alſo nicht verdorben. So iſt der ſündige Menſch vor Gott nicht gerechtfertigt, denn er zeigt ſich als ſündig, iſt durch die Sünde von Gott getrennt, würde aber durch wahre Beſſerung (die nie ohne lebendigen Glauben Statt findet, wenn nicht vielmehr der Glaube das Weſentliche der Beſſerung iſt) gerechtfertigt werden, denn er zeigte ſich dann nicht mehr in moraliſcher Verdorbenheit. Auf dieſes Sich — zeigen muß hier Alles ankommen, und es drückt von ſelbſt aus, daß in Gott keine Veränderung vorgeht, ſondern nur in dem Menſchen. Alſo wahre, nicht auf Selbſttäuſchung beruhende Rechtfertigung vor ſich ſelbſt in dem Urgrunde des Lebens iſt die Rechtfertigung vor Gott, weil der Menſch vor Gott nie anders, als in ſich ſelbſt gerechtfertigt werden kann. Was heißt das alſo: Sich vor ſich ſelbſt rechtfertigen? Nichts Anderes, als die Ueberzeugung der Strafloſigkeit von dem ewigen inneren Menſchenweſen, von der Vernunft aus, in die individuelle Erkenntniß und das individuelle Gefühl übertragen. Vor Gott gerechtfertigt wäre alſo der Menſch, der in ſeinem individuellen Weſen, in ſeiner Erkenntniß und in ſeinem Gefühle zugleich, die Ueberzeugung ſeiner Strafloſigkeit begründet hätte. Die Erlöſung wird von der Rechtfertigung bedingt, ſo daß es alſo ohne die Rechtfertigung keine Erlöſung geben kann, und es kann der Satz demnach nicht umgekehrt werden, ſo daß die Erlö-

ſung die Bedingung der Rechtfertigung ſei, denn erſt in, durch und nach jener Veränderung im Gemüthe wird die Erlöſung erlangt, oder: der Menſch wird durch die Rechtfertigung erlöſt. Am klarſten wird die Darlegung der Begriffe ſelbſt und ihre Gegeneinanderſtellung den Unterſchied der Erlöſung und der Rechtfertigung und das Verhältniß zwiſchen Beiden bezeichnen. Erlöſung iſt das ſelbſtbewußte Leben in Gott, alſo das ſelbſtſuchtsfreie, d. i. von Sünde, von Irrthum (und Zweifel) und Leiden befreite Leben; oder ſie iſt das Leben ohne individuelle körperliche und geiſtige Richtungen. Rechtfertigung iſt die Darſtellung der Strafloſigkeit vor Gott. Die Erlöſung hebt die Folgen des Sündenfalles, das zeitlich Menſchliche, gänzlich auf, die Rechtfertigung vereinigt ſie ſogar in ihrem Begriffe, denn ſie kann betrachtet werden als die innerſte Ueberzeugung des gefallenen Menſchen, daß er als gefallener Menſch, als ſelbſtſüchtiger, als Menſch dieſer Zeit, die Folgen des Sündenfalles, den wir daher auch als nothwendig bezeichnen mußten, im Leben dieſer Zeit nicht tilgen kann, daß aber ſein geſammtes Streben von der heiligen Sehnſucht nach Erlöſung ausging, und immerfort ausgeht und in ihr ſeine wahre, allſeitige Quelle findet. Erlöſt wäre er, wenn er gar nicht mehr in das Leben dieſer Zeit mit ſeinen phyſiſchen, intellectuellen und moraliſchen Mängeln herabgedrückt würde; aber gerechtfertigt iſt er, denn er iſt innerlich ſtraflos geworden, alſo daß die Ueberzeugung davon in ſein individuelles Weſen übergegangen iſt, darum darf er auch, weil er im Leben dieſer Zeit individuelles Weſen bleibt, dies aber die Rechtfertigung nicht aufhebt, dieſe Ueberzeugung immer frei in ſich hervorrufen und ſich an ihr in der irdiſchen Mühe ſtärken. So bezieht ſich alſo die Rechtfertigung, wie die Erlöſung, in ihrem erſten Weſen nicht auf die Individualität, ſondern auf die Menſchheit. Aber der Menſch

iſt doch als individuelles Weſen gerechtfertigt? Allerdings, aber ſeine Individualität ſelbſt und an ſich iſt deswegen nicht gerechtfertigt. Er iſt gerechtfertigt als Individuum, aber nicht als Individuum an ſich, ſondern nur als ſolches, das die Menſchheit darzuſtellen ſucht und in dem ſie ſich ausprägt, deſſen Individualität in die Menſchheit aufgenommen, von ihr durchdrungen, von ihr beſeelt, belebt, geheiligt werden will. Denn für ſeine Menſchheit erkennt er nicht ſeine Mühe, ſeine Zweifel, ſeine ſelbſtſüchtige Triebe, die Schwäche ſeines irdiſchen Daſeins, und es iſt von ſelbſt klar, daß dieſe nicht gerechtfertigt werden können. Die Rechtfertigung bezieht ſich auf das Streben, die Erlöſung auf das Erlangen. Strebende Weſen können nur gerechtfertigt ſein, Weſen ohne Streben und Kampf mit der Mühe der Zeit wären erlöſt. Damit drücken wir auch zugleich die Folgen der Rechtfertigung aus. Sie erweckt Seligkeit, aber nur in ihrer Beziehung zur Erlöſung, in der Sehnſucht nach der himmliſchen, gewiß erwarteten Befreiung. Auch erlöſt kann der Menſch ſein, aber nur auf Augenblicke, in denen er erhaben über die Zeit und ihre Einflüſſe keinen Unterſchied, keine Trennung von Gott erfährt, indem der Erlöſer, deſſen Leben er dann ſelbſt lebt, ihn mit ihm verbindet, indem die freie Liebe ihn zum Himmel aufrichtet und keine Sorge und kein Schmerz an ihm nagt. So iſt die Erlöſung etwas ganz innerliches; aber das wahre Leben iſt ja überhaupt nur ein inneres. Dieſe Flamme des Göttlichen erleuchtet und erwärmt das innere Weſen nicht in der Zeit, und neben der Zeit, daher wir als in der Zeit Lebende keine Erlöſung erlangen können. Aber Rechtfertigung erlangen wir in der Zeit, denn ſie iſt kein Erhabenſein über ſie, ſondern nur ein Durchdrungenſein der Individualität, des zeitlichen Daſeins, von Chriſto. Sie findet in ihrer Aeußerung auch in Beziehung zum Leben dieſer Zeit Statt, zu ſeinen

individuellen Handlungen und Gedanken und Gefühlen, zu der Arbeit und Mühe, die er trägt, denn durch die individuellen Handlungen, Gedanken und Gefühle, durch das ſtandhafte Ertragen der Arbeit und Mühe will er ſein Leben zum Leben in dem Erlöſer machen, und dieſes Streben verſchafft in ſeiner Quelle die Rechtfertigung. In ſeiner Quelle, alſo nicht in ſeinen Folgen, die menſchlich ſchwach, zeitlich bleiben und daher ſelbſt nicht gerechtfertigt ſein können. Aus dem Bisherigen ergibt ſich uns als Reſultat, das zum klareren Verſtändniſſe vielleicht noch Etwas beitragen wird, Folgendes:

1) Der Menſch wird nicht als individuelles Weſen gerechtfertigt, ſondern als innerer Menſch in der Einigung deſſelben mit dem Zeitlichen des Menſchenweſens.

2) So gründet ſich alſo die Rechtfertigung auf die Quelle des menſchlichen Strebens, nicht auf das Streben ſelbſt, das aber mit jener ewig verbunden ſein muß, denn ſonſt wäre die Rechtfertigung keine Darſtellung, nichts Werdendes, indem da, wo Nichts fließt, auch keine Quelle ſein kann.

3) Die Rechtfertigung findet Statt in Beziehung auf das Leben dieſer Zeit, aber nicht an ſich und abſolut, ſo daß ſie während des Handelns, Strebens und Wirkens, alſo während der Zeit nur wäre, ſondern dnvmehr in Beziehung auf die mit der Zeit nothwendig verbundene, neben oder vielmehr mit der Zeit beſtehende und die Zeit bedingende und durchdringende Ewigkeit. In der Ewigkeit ſelbſt iſt keine Rechtfertigung, ſondern Erlöſung. Aber Rechtfertigung könnte auch im Leben dieſer Zeit nicht ſein ohne die die Zeit durchdringende Ewigkeit. Die Rechtfertigung findet ihren Urgrund in Zeit und Ewigkeit als einem Ganzen.

4) Die Darſtellung (die Aeußerung der Rechtfertigung) iſt die Tugend; das Darſtellende (alſo das Rechtfertigende) iſt der Glaube. Das wird aus dem Folgenden klar werden, denn nun bleibt die Frage:

Woraus entſpringt jenes Streben? Worin beſteht nun im Beſondern die Veränderung, die das Menſchenweſen zur Begründung der Rechtfertigung erleidet? Denn eine Veränderung muß Statt finden, wo Darſtellung der Strafloſigkeit, Eingehen der Ueberzeugung davon in die Individualität des Menſchenweſens ſein ſoll. (Schon dieſe Definition leitet auf die Antwort.) Wodurch erlangt der Menſch die Rechtfertigung, durch Tugend oder durch Glaube? Offenbar nicht durch Tugend, denn die Tugend iſt das Streben ſelbſt, und nur die Quelle deſſelben verſchafft die Rechtfertigung. Worin beſteht alſo die Quelle des Strebens? — Doch wir wenden uns vorher zu der einer weitern Erläuterung bedürfenden Beantwortung der Frage: Was hätten wir unter der Rechtfertigung durch die Tugend zu verſtehen? und gehen dann zu der Betrachtung über: wie uns der Glaube an den Erlöſer (die Quelle des Strebens) vor Gott rechtfertigt.

§. 21.

Rechtfertigung durch die Tugend.

Sie würde die veſte Ueberzeugung des Menſchen ſein, daß er durch ſeine Tugend ſich Strafloſigkeit vor Gott erworben habe, daß es keine ſolche Rechtfertigung gibt, läßt ſich in wenigen Zügen darlegen:

1) Der Menſch wird im Leben dieſer Zeit nie frei von Selbſtſucht. Mit Beziehung auf den oben aufgeſtellten Begriff derſelben braucht hier nur darauf aufmerkſam gemacht zu werden, daß der Gegenſatz, in den die Individualität des Menſchen zu Gott getreten iſt, eben durch die Sünd-

haftigkeit herbeigeführt worden iſt, daß alſo nur die Sünde, die aus der Selbſtſucht entſpringt, und die immer wieder die Quelle von Gefühlen und Handlungen iſt, die ihm in ihrer Unwürdigkeit ſich kund thun, die ebenfalls aus ihr entſpringenden (ſündigen) Zweifel, die Unſicherheit und das Schwanken ſeiner Erkenntniß ihn von Gott trennt. Darum ſahen wir uns genöthigt, das Wort „Sünde“ in einem umfaſſernden Sinne zu nehmen und zu ihr Alles zu rechnen, was aus der Selbſtſucht entſteht, alſo auch den Zweifel und den Irrthum, der die Sünde des Verſtandes, die Unzufriedenheit, die die Sünde des Gefühles iſt, inſofern es der Sitz der Glückſeligkeit ſein ſollte. Der Menſch müßte alles Gefühl ſeiner Individualität vernichten, wenn er vor Gott gerechtfertigt ſein ſollte, denn nicht die Individualität bewirkt den Sündenfall, ſondern das Bewußtſein derſelben. Aber das Bewußtſein derſelben iſt bei dem vernünftigen Weſen von ihr ſelbſt unzertrennlich. Darum wurde der Sündenfall als nothwendig (und frei) bezeichnet. Wenn der Menſch nie mehr aus dem Bewußtſein der Individualität dächte, fühlte oder handelte, wenn er frei wäre von der Sünde (im engern Sinne, als Uebertretung göttlicher Gebote) frei von Irrthum, frei von Unzufriedenheit und Leiden, (die auch eine unmittelbare Folge des Sündenfalles ſind) dann wäre er durch Tugend vor Gott gerechtfertigt, dann wäre er ohne Sünde in dem weiteſten Sinne des Wortes. Dieſe Gedanken werden ſo ſehr aus der geſammten Folge der bisherigen Betrachtung erläutert, daß Nichts mehr hinzuzuſetzen iſt. Nicht das ſtete Bemühen, nach Gottes Willen zu leben, kann zur Rechtfertigung durch die Tugend genügen, weil es Rechtfertigung durch die Tugend ſein ſoll, ſondern von aller inneren und äußeren Sünde müßte das Menſchenleben völlig frei ſein. Die Rechtfertigung dürfte ſich nicht auf die Zuflucht zu Gottes Gnade ſtützen (dieſe geht viel-

mehr den Glauben an) ſondern ſie müßte Anſpruch ſein; denn dem, der mit Werken umgehet, wird der Lohn nicht aus Gnade zugerechnet, ſondern aus Pflicht.

2) Darauf weiſt ſchon der Begriff „Tugend“ hin. Denn ſie iſt das (innerliche und äußerliche) Guthandeln mit Ueberwältigung der Selbſtſucht. Sie iſt über den Kampf mit dem Böſen nicht erhaben, ſondern ſie iſt nur der Sieg über das Böſe. Aber der Sieg kann nicht vor Gott rechtfertigen, ſondern Erhabenheit über alle ſündige Neigung. Ja, auch dann, ſo möchten wir behaupten, käme die Rechtfertigung nicht aus dieſer Erhabenheit über die ſündige Neigung, ſondern aus dem Glauben, in welchem nur die Tugend ganz eingegangen wäre. Dann wäre aber wiederum keine Rechtfertigung mehr, ſondern Erlöſung. Ja, dann wäre auch, was wiederum aus dem eben Geſagten erhellet, kein Glaube und keine Tugend mehr, als etwas Getrenntes, ſondern lautere Belebung und völliges Durchdrungenſein von Gott. Lauter Widerſprüche, auf welche die vermeintliche Rechtfertigung durch die Tugend führt! Wo jene Erhabenheit Statt fände, da wäre kein Sieg, denn es wäre kein Kampf, da wäre Heiligkeit und Liebe. Nicht die Tugend alſo kann der Grund der Rechtfertigung vor Gott ſein, ſondern ſie müßte zur Heiligkeit und Liebe werden, und dann hätte ſie aufgehört Tugend zu ſein. Den Grund dieſer Behauptung birgt ſich kein Menſch, der ſehnſuchtsvoll zu der Erlöſung himmliſchen Ziele aufblickt, der es weiß, daß er gar keine Neigung zu etwas Böſem mehr haben müßte, um wieder mit Gott vereinigt zu werden.

3) Das eigne Gefühl, das klarſte Bewußtſein beweiſt es dem Menſchen, daß ſeine Tugend ihn nicht rechtfertigt, denn durch vollkommner werdende Tugend wird er immer mehr des Gefühles ſeiner Trennung von Gott inne. Die Forderungen der Tugend werden immer ſtrenger, je eifriger

und wahrer er ſeine Pflicht erfüllt. Er kann ſich immer weniger die Richtung auf das Eitele bergen, und das innerſte Bewußtſein will doch, daß die Tugend ganz rein vom Werkdienſte, von der Eitelkeit und von dem Eigennutze werde. Das iſt ſie nicht, das wird ſie niemals, das fühlt der Menſch immer lebendiger, je tugendhafter er wird. Die freie Liebe verbindet ihn nur in dem heiligſten Verlangen des Herzens mit dem Allvater, nicht aber in dem Inbegriffe der ſpeciellen Gefühle und der ſpeciellen Handlungen. Je mehr er durch Tugend ſeine Seele frei macht von der Herrſchaft der Sünde, deſto mehr fühlt er ihre Schwäche, ihre menſchliche Unvollkommenheit; denn auch an den ſchönſten Handlungen hat die Selbſtſucht ihren Antheil; das erkennt er am erſten. Je mehr er zu begreifen, zu ergreifen ſucht, deſto lebendiger wird die Vorſtellung der Schwäche ſeiner Erkenntniß in ihm. Je mehr er das wahre, ewige Glück erkennt, deſto mächtiger wird in ihm das Gefühl der Unvollkommenheit ſeines Glückes. Seine Tugend wahrlich, ſeine Tugend rechtfertigt ihn nicht, ſpricht ihn nicht los von der Schuld, die den Menſchen von Gott trennt, denn je reiner und ſtärker ſie iſt, deſto höher und herrlicher iſt das Bild der vollkommnen Tugend, deſto lebendiger und gewichtiger iſt das Gefühl in ihm, wie unvollkommen ſeine Tugend iſt, gegen ihr ewiges Urbild im Menſchen, das der Erlöſer darſtellt. Darum wurde oben erläutert, daß die Vorſtellung aus der Empfindung entſpringt, indem ſie von ihr ſich allmählig ſondert und losreißt und deſto lebendiger wirkt, je weniger bloße Empfindung in ſie gemiſcht iſt. Darum muß alſo die Vorſtellung des Urbildes der Tugend, wie Chriſtus es darſtellt, in dem Tugendhafteſten am klarſten ſein. Darum iſt der Dumme von ſeinem Wiſſen gebläht; darum iſt der ſelbſtſüchtige Menſch, als ſelbſtſüchtiger, auf ſeine vermeintliche Tugend ſtolz. Wo Stolz auf Tugend das eitle Herz gefan-

gen nimmt, da iſt gewiß keine Tugend. Wo aber dieſer Stolz ferne iſt, kann es da Rechtfertigung durch die Tugend geben? Nimmermehr, denn das Gefühl der Schwäche, die Demuth, vereinigt ſich nicht mit der Rechtfertigung durch die Tugend. (Luc. 18, 9—14. Der Zöllner ging vielmehr gerechtfertigt in ſein Haus, als der Phariſäer. Aber ſeine Tugend hatte ihn doch nach der geſammten Tendenz der Erzählung nicht gerechtfertigt.)

§. 22.

Rechtfertigung durch den Glauben an Chriſtum.

Alſo die Tugend iſt das Mittel der Rechtfertigung nicht; denn ſie bleibt menſchlich ſchwach, ſie muß immerdar kämpfen, ſie kann nur das Gefühl der Demuth wecken. So iſt ſie unnöthig zur Rechtfertigung? So darf der Menſch ſeiner Sinnlichkeit folgen und braucht Gottes Geſetz in ſeinem Buſen nicht zu achten? Gewiß, ſchon nach unpartheiiſcher Prüfung des Vorigen wird dieſe Frage nicht aufgeworfen werden. Sie wird es noch weniger nach wahrer Berückſichtigung des Folgenden, woraus das Weſen der wahren Tugend deutlicher noch hervorleuchten wird. Die Betrachtung wird am klarſten durch die Beantwortung folgender drei Fragen erſchöpft: Was iſt (religiöſer) Glaube? Was iſt Glaube an Chriſtum? Wie rechtfertigt der Glaube an Chriſtum?

I) Glaube iſt wahre Belebung vom Göttlichen. In dieſer ſeiner allgemeinſten Form iſt er das heilige, unverlierbare Eigenthum des ganzen Menſchengeſchlechts. Denn der Menſch hat aufgehört, Menſch zu ſein, wenn ſein Gemüth nicht mehr der Thron des Göttlichen iſt. Auch der Fetiſch-Anbeter hat Glauben. Ja, in ſeiner Quelle, in ſeiner Mitte und Urtiefe iſt ſein Glaube wahrer Glaube. Denn es iſt klar, daß der Glaube nie ein falſcher ſein kann,

weil ein ſolcher nicht mit dem heiligen Namen bezeichnet werden darf, ſondern der finſterſte, ſelbſtſüchtigſte Irrthum iſt. Auch ihn, auch den Fetiſch-Anbeter leitet die heilige Natur des gottbelebten Menſchenweſens. Die Natur fragt aber überall nicht nach Formen und Formeln, ſondern gibt dafür das Weſen und die Kraft und den Geiſt. Aber der rohe Heide macht ſich ein rohes Bild, oder er hält die Feder, den Stein, die Muſchel, die er ſich erkor, um ſie zu bedienen, für ſeinen Gott? Nein, für ſeinen Gott hält er dieſe Dinge nicht, ſondern auch ihm iſt Gott ein Geiſt. Erwartet er nicht göttliche Strafe für die, die das Bild ſeines Gottes zerſtören? Nun, wie hält er denn das Bild ſelbſt für den Gott, da er ſonſt mit dem Bilde zerſtört würde und keine Strafe verhängen könnte? Sein Gottesdienſt iſt der traurigſte Aberglauben. Durch leeres Ceremoniell, auch durch Schlachten menſchlicher Opfer, will er ſeinen Gott oder ſeine Götter mit ſich ſelbſt verſöhnen und ihre Gunſt erwerben. Die Vorſtellung der Tugend erwarte man freilich von ihm nicht. Aber Vorſtellungen gehören dem Verſtande an, und was iſt wohl der Einfluß des Verſtandes auf die wahre Anbetung und Verehrung (des wahren) Gottes? Der Menſch muß ja doch durch die heilige Natur des Menſchenweſens den Weg des wahren Lebens geführt werden, er bekenne ſich zur chriſtlichen Religion, oder nicht. Darum finden wir oft bei den Heiden Menſchlichkeit und Edelmuth und bei Tauſenden von Chriſten das Gegentheil. Darum ſind Tauſende von Chriſten Nichts, als craſſe Heiden, die ihrem ſelbſtſüchtigen Gotte durch Formen und Formeln zu dienen wähnen; Tauſende von Heiden ſind Chriſten und vom Geiſte des Erlöſers belebt. Und mit tiefer Trauer wenden wir, um nicht in dem Glauben an die Menſchheit irre zu werden, unſere Blicke von dem Blute der Millionen ab, das zur Ehre des ſogenannten Gottes der Chriſten gefloſſen iſt. Alle dieſe —

haben ſie den Glauben? Was iſt ihr Glaube? Worin beſteht ihre Belebung vom Göttlichen? Was iſt Aberglaube und was das Verhältniß des Glaubens zu ihm? Wohl würden dieſe Fragen zu ihrer vollſtändigen Erledigung einen größeren Raum erfordern, als ihnen hier vergönnt ſein kann, und wir können nur das Reſultat unſerer Forſchung mit wenig Worten bezeichnen. Die Belebung vom Göttlichen kann ſich in Glauben oder in Aberglauben äußern und äußert ſich immer, doch in unendlichen Modificationen, in Beiden zugleich. Denn der ſinnlich befangene Menſch kann nie der Formen und der Formeln entbehren. Wo er ſie aber von der nothwendigen Verbindung mit dem Geiſte, den ſie bezeichnen, losreißt, wo er ſie für Etwas an ſich hält, da iſt er abergläubiſch. Daher kommt es denn, daß der Menſch, je dunkler ſeine Belebung vom Göttlichen, deſto unerſchöpfcher in Erfindung und Anwendung der Formen und Formeln iſt, daß er ihrer eine unzählige Menge erfunden hat, bei denen wir nicht einmal mehr eine Beziehung zum Geiſtigen erkennen, z. B. bei ſogenannten ſympathetiſchen Kuren. Denn der abergläubiſche Menſch iſt abergläubiſch, weil er ſinnlich iſt, und wendet die dunkele Belebung deshalb auf das Sinnliche an. Daß die Formen auch dem Erleuchtetſten unter den Menſchen etwas, ſei es auch noch ſo wenig, mehr gelten, als die bloße Bezeichnung des Geiſtes, das liegt in der Natur des befangenen Menſchen, und das läugnet der Erleuchtetſte am wenigſten. Alſo auch der Erleuchtetſte iſt nicht ganz von Aberglauben frei. Denn mit dem Worte bezeichnen wir hier das allgemeinſte innerſte Weſen deſſelben. Alle Erſcheinungen, die wir abergläubiſch nennen, ſind nur Folgen dieſes innern Weſens des Aberglaubens überhaupt. Der Menſch könnte nur dann ganz frei von Aberglauben ſein, wenn er der Formen und Formeln durchaus nicht mehr bedürfte, wenn er des Geiſtes in ſeinem ewigen Weſen ohne

Hülle und Darſtellung inne werden könnte. So lange er das nicht kann, muß er das Darſtellende für Etwas halten, d. h. für mehr, als es iſt, denn es iſt nur das Darſtellende, ermangelt alſo des Weſens, wenn der Geiſt von ihm geſondert iſt. So iſt auch der Glaube an Geſpenſter (warum kann man nicht ſagen: der Aberglaube an Geſpenſter? Warum muß man erſt als Dogma aufſtellen: Der Glaube an Geſpenſter iſt Aberglaube? Warum kann man das nicht durch das bloße Wort bezeichnen? Und iſt das möglich, daß Glaube Aberglaube iſt? Und wenn es möglich iſt, liegt nicht eine tiefe Bezeichnung des Verhältniſſes des Glaubens zum Aberglauben ſchon in der Sprache, nämlich, daß der Aberglaube auch Glaube iſt, nicht etwa etwas dem Glauben Feindſeliges, Widerſtrebendes, ihn Vernichtendes? —) ſo iſt auch der Glaube an Geſpenſter eine Darſtellung der innern Belebung vom Göttlichen, aber auch weiter Nichts, als ein Darſtellendes, das ſich alſo nun von der innern, wahren Mitte losgeriſſen hat und für ſich angenommen wird. Der Aberglaube iſt die bloße Form des Glaubens. Wo die Form in der Verbindung mit dem Weſen bleibt, da iſt Glaube. Der reine, bloß geiſtige Glaube iſt dem Menſchen nicht zugänglich, denn er bedarf der Form und Hülle. Darum nähert ſich der Glaube dem Aberglauben. Aber auch die bloße Form iſt nie möglich, denn ſie muß vom Geiſte ausgegangen, von dem Bedürfniß des Gemüthes, das die Ahnung des wahren Glaubens hat, angeregt worden ſein. So nähert ſich der Aberglaube dem Glauben. Wer das Abendmahl genießt, um dadurch ſeine innere Verbindung mit dem Erlöſer anzuzeigen und auszudrücken, der hat den Glauben. Aber er bedarf doch der Form, und er hält ſie ewig für mehr, als ſie iſt, er hält ſie für Etwas an ſich, er ſtellt ſie höher, als das bloß Darſtellende. Wer dem Genuſſe des Abend-

mahles die ſelbſtſtändige Kraft der Sündenvergebung und die von außen in ihn hereintretende Kraft der Stärkung zur Tugend beilegt, der iſt abergläubiſch. Aber dieſe abergläubiſche Anſicht findet doch ihre urſprüngliche Quelle in dem heilig ſehnenden Geiſte. Glaube und Aberglaube nähern ſich einander und wechſelſeitig, d. h. alſo, der Glaube iſt bei dem Menſchen nie von Aberglauben frei, und der Aberglaube iſt nie bloßer, purer Aberglaube, ſondern ſteht in tiefer Verbindung mit dem urſprünglichen, ewigen, innern Glauben. Er iſt nur Aberglaube, weil der Glaube nicht zur lebendigen Anſchauung geworden iſt, ſondern aus der dunkeln Tiefe des Gemüthes waltet. Daraus iſt es nun klar, daß das Verhältniß des Glaubens zum Aberglauben ein nothwendiges und inneres iſt, daß der Aberglaube nur mit dem Glauben ausgerottet werden könnte, daß der Abergläubiſche nie bloß abergläubiſch, der Glaubige nie bloß glaubig ſein kann. Glaube und Aberglaube haben nicht eine Wurzel, denn die Wurzel iſt immer nur die wahre des Glaubens; aber in der Verbreitung in Zweige, in dem Heraustreten aus der dunkeln Tiefe, in der Geſtaltung auf der Erde miſcht ſich der Aberglaube zum Glauben. Der Aberglaube kann vermindert, doch nie ausgerottet werden, weil er deſto ſtärker wird, je tiefer der lebendige und belebende Glaube herabſinkt. Daher wirft ſich ſo oft der ſündige Menſch, der Wollüſtling zumal, in deſſen Gemüthe der wahre Glaube längſt nicht mehr thronte, weil er vorzüglich in die Reihe bloßer Naturweſen eintrat, aus der innerſten Gewalt ſeines Weſens dem Aberglauben in die Arme. Auch ſein Gemüth hat noch die Ahnung des Göttlichen; aber die bloße Ahnung gibt immer nur den Buchſtaben, denn zur bewußten Belebung vom Göttlichen iſt ſein Gemüth nicht mehr gekräftigt genug. Der Aberglaube ſtellt nun ſcheinbar und täuſchend der innerſten Sehnſucht das Gleichgewicht wieder her, das

der Geiſt aus urſprünglicher Tiefe fordert. Doch gilt das nur von denen, deren inneres Leben die heilige Sehnſucht nicht unterdrücken konnte, deren Gemüth (oft plötzlich) aus dem Schlafe der heiligſten Kräfte erwacht. Denn je weniger wahre, ſelbſtbewußte Belebung vom Göttlichen, deſto mehr Aberglaube; je mehr wahrer Glaube, deſto weniger Aberglaube. Daraus beantwortet ſich unſere obige Frage: Worin beſteht die Belebung vom Göttlichen bei denen, die zu Gottes Ehre die unnatürlichſten, unmenſchlichſten Thaten zu begehen kein Bedenken tragen, geſchweige von denen zu reden, die des Geiſtes durch den Buchſtaben als von außen kommend inne zu werden hoffen? Auch ſie ſind vom Göttlichen belebt; aber dunkel, ahnend und ſchlummernd iſt das göttliche Weſen in ihnen. Begehen die Bedauernswürdigen die Thaten nicht für ein höheres Leben? Alſo was anders treibt ſie dazu, als die Ahnung des Göttlichen? Ja, Manche mögen den unſeligen Wahn haben, ihre Thaten ſeien deſto verdienſtlicher, je mehr ſie die Gefühle der Menſchlichkeit und Liebe dabei unterdrücken müſſen. So die unglückliche Mutter, die ihr Kind der heiligen (!) Inquiſition zur Marter und Tod ausliefert, weil ſie ein ketzeriſches Wort aus ſeinem Munde hörte. Bedauere ſie, die Unglücklichen; aber verdamme ſie nicht, denn ſie thun offenbar keine Sünde, indem ſie Thaten begehen, die das äußerliche Kennzeichen der furchtbarſten Verbrechen an ſich tragen und das menſchliche Gefühl in ſeiner tiefſten Tiefe erſchüttern. Denn ſie machen keinen Unterſchied zwiſchen Menſchlichkeit und Sünde; ſie glauben alles Menſchliche widerſtreite an ſich dem Göttlichen. Darum wollen ſie das Menſchliche unterdrücken, nicht wiſſend, in welchen unſeligen Widerſtreit ſie dadurch gerathen. — Darum nannten wir den Glauben die wahre Belebung vom Göttlichen, d. h. eine ſolche, die das ganze innere Menſchenleben ergriffen hat, beſeelt, einigt und hei-

ligt, die keinen Streit in die Richtungen des Lebens bringt, die über den Buchſtaben, die Formen und Formeln erheben will, wiewohl ſie derſelben, ſo wie alles Innerliche, niemals ganz entbehren lernt. Das Chriſtenthum ſtellt uns dieſen Begriff, dieſes Weſen des Glaubens in dem Satze dar, der ſeine Beſtätigung in dem Geſammtinhalte des N. T. findet: Der Glaubige (d. i. der wahre Chriſt, denn der Glaube macht das Weſen des Chriſtenthums aus) hat Gottes Geiſt. — Solcher wahren Belebung widerſtreitet der Kampf im Innern des Böſen. Ja, während der Aberglaube mit dem Glauben ſo innig verwachſen iſt, daß Beide nie ganz getrennt werden können, tritt die Sünde im Menſchen vielmehr in gerade Oppoſition gegen den Glauben. Und wenn der ſündige Menſch ſich zum Aberglauben hinneigt; ſo entſpringt dieſe Hinneigung doch nicht aus der Sünde, ſondern aus dem nie zu zerſtörenden Göttlichen in ihm. Die Sünde möchte vielmehr allen Glauben ausrotten, denn ſie iſt ja in ihrem allgemeinſten Weſen Alles, was von Gott trennt, ſo daß alſo ihre Feindſchaft gegen den Glauben ſchon in ihrem Begriffe ausgeſprochen iſt. Die Sünde iſt das Handeln aus der Selbſtſucht; der Glaube dagegen iſt mit der Liebe ſo verſchmolzen, daß Beide nur in der Betrachtung geſondert werden können, ſo etwa, daß die Liebe immer die Aeußerung des Glaubens iſt. Glaube iſt die innerſte Belebung vom Göttlichen, Liebe Hinneigung zu ihm, inſofern es mit dem Menſchenweſen noch nicht geeinigt iſt, alſo Streben, es immer mehr und wahrer zu erlangen. Daher die guten Handlungen ihre unmittelbare Quelle in der Liebe haben, niemals im Glauben, der für ſich keiner Aenderung des Menſchenweſens bedarf, der in ſich ſchon ganz ſelig und befriedigt iſt. Doch wird die Liebe auch als ein Vereinigtſein mit dem Göttlichen aufgefaßt, wenn z. B. von der Seligkeit der Liebe geredet wird. Dann iſt ſie nicht die neigende und

ſtrebende, ſondern die befriedigte. Und das kann ſie nur im tiefſten Innern des Menſchen ſein. Der Glaube iſt das Belebende, die Liebe das Belebte. Vereinigtſein iſt das unendliche Ziel der Liebe. Im Glauben iſt dieſes Ziel an ſich und durch ſich ſelbſt erreicht, aber nur in Beziehung auf das Göttliche des Menſchenlebens. Die Liebe will die Vereinigung des Menſchen mit Gott; ſie will das Menſchliche göttlich machen, vom Göttlichen durchdrungen haben, den Unterſchied, den Widerſtreit zwiſchen Beiden aufheben. Bei'm Menſchen dieſer Zeit iſt keine Liebe, wo der Glaube fehlt; aber ſein höchſtes Ziel iſt, daß der Glaube in der Liebe aufhöre. Gott iſt die Liebe, die Liebe ſelbſt in ihrem ewigen Weſen. Wer in der Liebe bleibt, weſſen Weſen von ihr durchdrungen iſt, der iſt in Gott und Gott in ihm, bei dem würde aber kein Glaube mehr ſein, ſondern nur Liebe und Alles Liebe, denn die Liebe iſt größer, als der Glaube. Die Seligkeit des Menſchen iſt in dieſer Beziehung nicht des Glaubens, ſondern der Liebe Frucht, denn der Glaube macht ſelig, die Liebe iſt ſelig. Der Erlöſer glaubt nicht erſt an Gott, ſondern er iſt in Gott, d. i. die Liebe macht ihn Eins mit Gott. — Klar iſt es daraus, daß der Böſe den Glauben nicht hat, weil ihm die Liebe fehlt, die (bei'm Menſchen dieſer Zeit) erſt vom Glauben erzeugt wird. Der Böſe wird des Glaubens inne in feierlich bewegter Stimmung ſeiner Seele. Auch ſein Weſen iſt dann hingenommen vom Göttlichen und über das Irdiſche erhaben. Die heilige Wahrheit wird ihm dann auf einmal klar, bis ſie wieder in der Finſterniß ſeines Gemüthes verſinket. Aber ſolche vorübergehende Belebung vom Göttlichen iſt nur willenloſes Bewußtſein des Glaubens, nicht wahrer Glaube ſelbſt. Darum gibt es Atheiſten, denn wer den Glauben an Gott in ſich unterdrücken will, heißt mit Recht ein Atheiſt. — Klar iſt es auch, daß der Glaube nicht ein bloßes Für-

wahrhalten iſt, ſo wenig als eine bloße Belebung des Gefühles. Denn er muß das ganze Menſchenweſen ergriffen haben und die eine Belebung deſſelben ſein; er muß, ohne ſich deswegen in einzelne Richtungen zu ſcheiden, den Verſtand und das Gefühl und den Willen durchdringen. Wo er bloßes Erzeugniß des Verſtandes iſt, da iſt kaltes Fürwahrhalten, aber kein Muth zum Guten, keine Frucht der Tugend und keine Beruhigung über des Lebens Mühen. Wo er bloß im Gefühle ruht, da iſt Schwärmerei, Myſticismus, Pietismus, u. dgl. Es bedarf der Erklärung nicht, daß beide Richtungen kein Glaube genannt werden können. Er muß in der Mitte des Menſchenlebens gehalten und getragen werden; ſonſt wird er ſelbſtſüchtiger Natur und wirket Selbſtſucht, oder vielmehr er iſt Selbſtſucht, Losreißung vom Allgemeinen und Göttlichen, in ſich ſelbſt Einigen. Nur was keine einſeitige Richtungen angenommen hat, ſich nicht als etwas für ſich Beſtehendes, Beſonderes darſtellt, kann Frucht des höhern Lebens bringen, indem alle Beſonderheit in der einigenden Liebe aufgenommen und verſchmolzen iſt.

II) Was iſt Glaube an Chriſtum? Eine Frage, deren Beantwortung im Vorigen enthalten iſt. An den Erlöſer glaubt, wer von ſeinem Geiſte wahrhaft beſeelt und belebt iſt. Daß die Belebung von ihm einſeitig werden und wirken könne, da alles menſchliche Streben ſeine erſte Quelle in dieſer Belebung findet, haben wir zu erläutern geſucht, ſo wie auch daraus die wahre Belebung entwickelt wurde. Wie auch der Böſe von dem Erlöſer in einzelnen Momenten ſeines Daſeins wahrhaft belebt zu werden anfangen kann, wie aber dieſe entſtehende, vorübergehende Belebung noch kein Glaube genannt zu werden verdient, da ſie noch zu wenig in die einzelnen Richtungen ſeines Weſens eingedrungen iſt, ſie noch nicht erhebt, heiligt und beſeligt, ſondern nur den innern Kampf deſto ſtärker anregt, der wenigſtens ſogleich nach

dieſem Ergriffenſein vom Erlöſer zu folgen pflegt, wenn keine Beſſerung die Frucht iſt, bedarf nach dem Vorigen ebenfalls der Erläuterung nicht mehr. Eben ſo klar iſt es, daß der Glaube an Gott nie von dem Glauben an den Erlöſer getrennt werden kann, wiewohl Beide in ihren Aeußerungen nicht miteinander zu verwechſeln ſind, denn der Erlöſer erhebt zu Gott, will mit ihm vereinigen, indem er die Folgen des Sündenfalles aufhebt. Aber die innere Belebung kann nur eine ſein. Darum nannten wir oben den Erlöſer den ſelbſtbewußten Gott in dem Menſchen. Das Verhältniß des Glaubens an Gott zu dem Glauben an den Erlöſer wird aus der noch übrigen dritten Frage hervorgehen, nämlich:

III) Wie rechtfertigt der Glaube an Chriſtum? Der Begriff dieſer Frage iſt oben (§. 19) dargeſtellt worden, und es braucht hier nur bemerkt zu werden, daß ſie ſo viel ausdrückt, als: Wie erlangen wir durch die wahre Belebung von dem Erlöſer die (in unſer individuelles Weſen eingehende) Ueberzeugung unſerer Strafloſigkeit vor Gott? (Es iſt klar, daß alle Ueberzeugung etwas in das individuelle Weſen Eingehendes ſein muß, daher jener Zuſatz eigentlich überflüſſig iſt.) Die Rechtfertigung durch den Glauben an Chriſtum ſchließt die Unvollkommenheiten des zeitlichen Daſeins nicht aus, ſondern ſie ſoll nur in ſie eingehen, alſo daß ſie ihren Einfluß auf das ſelig in ſich ſelbſt ruhende und aus ſich heraus ſtrebende Leben nicht in ſeiner Seligkeit und in ſeinem Streben hemmen. Sie ſollen durch ſie aufhören, das zu ſein, was ſie in ihrer äußerlichen Erſcheinung ſind. Der Zweifel und der Irrthum ſollen aus dem Forſchen nach Wahrheit, das fehlerhafte Handeln aus dem Streben nach Freiheit von der Sünde entſpringen, und Unglück ſoll aufhören, Unglück zu ſein, d. h. nicht in ſeiner Erſcheinung vernichtet werden, ſondern ohne Seelenſchmerz vorübergehen. So iſt der Zweifelnde nicht gerechtfertigt, wenn ſein ſündi-

ges Gemüth ihn zu den Zweifeln verleitet, wohl aber, wenn er die Wahrheit ſuchend menſchlich irrt und menſchliche Zweifel ſich nicht bergen kann. Der ſündige Menſch iſt nicht gerechtfertigt, wenn die Sehnſucht nach Erlöſung nicht klar und lebendig in ſeiner Seele ruht, ſondern der Sünde Gewalt ihn in's irdiſche Daſein herabdrückt und ſeines wahren Lebens göttliche Kräfte gelähmt hat. Die Behauptung, daß die Rechtfertigung erfordere, daß das fehlerhafte Handeln aus dem Streben nach Freiheit von der Sünde hervorgehen müſſe, iſt alſo ſo zu verſtehen, daß der Menſch von der Ueberzeugung, wie Wirken in der Zeit zur Erreichung des Lebenszweckes nothwendig iſt, ausgehend, die Fehler nicht ſcheuet, die er bei ſeinem Wirken vielfältig begehen wird. Wer ſich von der Wirkſamkeit in dem Leben und für das Leben zurückzieht, um nicht zu fehlen, deſſen ganzes Leben iſt, vorausgeſetzt, daß er keine Fehler beginge, ein Fehler. Wie aber? Kann dadurch die Strafe aufgehoben werden, daß Fehler und Sünden aus dem Streben nach moraliſcher Freiheit entſtehen? Kann eine Sünde überhaupt ohne Strafe bleiben? Keinesweges! Die Vorwürfe des Gewiſſens fehlen dabei ſo wenig, als die äußerlichen Folgen ausbleiben. Aber jene Vorwürfe untergraben den innern Frieden nicht, ſondern ſind nur warnende Ermunterungen des tiefſten Gottesbewußtſeins, und die äußerlichen Folgen können an ſich niemals Strafe ſein, da das ſubjective Gefühl das erſte Merkmal des Begriff's „Strafe" ſein muß. Daß alſo der innere Friede, das Bewußtſein der Verbindung des innern Lebens mit dem göttlichen durch die menſchlichen Verirrungen nicht in ſeinen heiligen Grundlagen erſchüttert werden kann, das iſt das Weſen der Rechtfertigung, die daher, wie wir oben (§. 19) ſie bezeichneten, kein Erhabenſein über die Zeit iſt, ſondern nur die Belebung der Individualität von Chriſto.

Dieſe Rechtfertigung kann nur den Glauben an Chriſtum zur Quelle haben, denn

Chriſtus vereinigt in ſeiner Perſon die Menſchheit mit der Gottheit, (S. 182 ff.). Glaube an ihn iſt Belebtſein von ſeinem himmliſchen Geiſte. Was wirkt dieſes Belebtſein, und was muß es wirken? Wie ſtellt ſich uns die Frucht des wahren Glaubens an den Erlöſer dar? Erlöſung, ſo erkannten wir aus dem Begriffe, kann die Wirkung des Erlöſers in dem zeitlich individuellen Weſen nicht ſein, denn die Individualität ſtreitet mit dem Begriffe der Vereinigung mit Gott, weil ſie in ihrem Einfluſſe die Trennung von ihm beurkundet. Ob und wie Erlöſung individueller Weſen möglich ſei, ſcheint demnach nur inſofern bejahend beantwortet werden zu können, als der Einfluß der Individualität auf uns durch den Erlöſer getilgt werden kann. Und die heilige Sehnſucht nach Erlöſung, verbunden mit dem unauslöſchlichen Wunſche der Fortdauer der Individualität begründet im Menſchen um ſo mehr die Bejahung jener Frage, als er in Momenten völliger Erhebung über die Zeit und ihre Wirkungen ſchon hienieden das himmliſche Weſen der Erlöſung in ſeinem innerſten Leben walten fühlt. Und in dem innerſten Leben muß ja alle Wahrheit geſucht werden. Er täuſcht ſich nicht, nein gewiß, er täuſcht ſich nicht, wenn er ſo an ſich wahrnimmt, daß ſeine Individualität ſelbſtſuchtsfrei ſein kann. Nimmt er doch in ſeiner Liebe die Gottheit und die Menſchheit auf! Denn was wäre denn die Liebe, und wie wäre ſie möglich, wenn keine Erlöſung individueller Weſen gedacht werden könnte? Das Individuum muß fallen, muß ſeinen Kampf beſtehen, muß ſtreben und ſorgen und arbeiten, aber es ſoll auch ſiegen, und es wird durch den Erlöſer ſiegen. Darum wenn wir auch nicht als zeitlich individuelle Weſen erlöſt werden, weil auch in der Erlöſung, wie wir hienieden in Momenten des himmliſchen

Lebens ihrer bewußt werden, der Zeiten Lauf für uns aufgehört hat; wir hoffen dennoch Erlöſung als individuelle Weſen. — Aber die Rechtfertigung iſt die unmittelbare, nothwendige Folge des Glaubens an den Erlöſer für das Leben dieſer Zeit ſchon. Auf die Uebereinſtimmung dieſer Behauptung mit der pauliſchen Philoſophie brauchen wir wohl nicht mehr aufmerkſam zu machen. Solche Nachweiſungen wird der aufmerkſame Leſer von ſelbſt finden. Der wahre Chriſt iſt gerechtfertigt. S. u. a. Röm. 5, 1. Aber er iſt nicht erlöſt, Röm. 7., 14—24. Das Weſen der Rechtfertigung iſt indeſſen wieder V. 25 ausgeſprochen: Ich diene meinem innern Sinne nach dem Geſetze Gottes. Das geht auch aus dem §. 19 bezeichneten Weſen der Rechtfertigung ſchon von ſelbſt hervor, ſo daß ſie hier nur mit wenigen Worten als Wirkung des Glaubens an Chriſtum darzuſtellen iſt. Dieſe Verbindung drückt ſich in den Worten aus: Der Glaube an Chriſtum iſt die Rechtfertigung in ſeiner Aeußerung. Nicht alſo, als ob Glaube an ihn und Rechtfertigung durch ihn ganz Eins wäre und in der Betrachtung nicht geſchieden werden könnte; aber im Weſen und in der Sache iſt Beides unzertrennlich und ſelbſt, da alles Innere der Offenbarung, der Aeußerung bedarf und ohne ſie ſelbſt als Inneres nicht vorhanden wäre, hinſichtlich der Aufeinanderfolge in der Zeit, oder als Urſache und Wirkung nicht zu ſcheiden. Der Glaube an den Erlöſer iſt nicht möglich, ohne daß er zugleich die Rechtfertigung durch ihn iſt. Denn der Glaube an ihn iſt wahre Belebung von ſeinem himmliſchen Weſen. Wer kann von dieſer Belebung das aus der heiligen Quelle hervorgehende wahre Streben und die innere Strafloſigkeit vor der Gottheit trennen? Deshalb erſcheint uns als das Weſen des Glaubens an Chriſtum und zugleich der Rechtfertigung durch ihn, ſo wie Beides im zeitlich individuellen Weſen ſich kund

thut, das Durchdrungenſein der Individualität des zeitlichen Menſchenlebens von dem Erlöſer. „Was ich dachte, was ich erſtrebte, was ich handelte, iſt in ſeiner Quelle gerechtfertigt vor dem gerechten Gotte,“ ſo verkündigt dem von Chriſto belebten Gemüthe des Glaubigen die Stimme des Erlöſers, und das iſt eben ſo wohl Glaube an ihn, als Rechtfertigung durch ihn. So thut ſich Beides kund, ſo wirket Beides, ſo daß es wohl in der Betrachtung, doch nie in der Sache geſchieden werden kann. Als nähere Erläuterung des Geſagten möge Folgendes betrachtet werden:

1) Der Menſch wird von Chriſto, nicht von Gott gerichtet, und Chriſtus ſtellt den Glaubigen unſträflich vor Gott dar. Von Chriſto wird jeder Menſch gerichtet, denn er vergleicht ſeinen moraliſchen Zuſtand mit dem himmliſchen Leben des Erlöſers und findet die Vergeltung in dieſer Vergleichung. Die Gottheit kann dem Menſchen nur durch Vermittelung wahrnehmbar werden, denn auch ihre Offenbarung in der Tiefe unſeres Weſens wird nur durch Einkleidung in Worte zugänglich. Darum richtet Gott über die Menſchen nicht anders, als durch Chriſtum, den Vermittler. Der von ihm Belebte aber wird durch ihn, weil er ſonſt nicht von ihm belebt wäre, als innerlich ſtraflos vorgeſtellt.

2) Die Tugend iſt im Kampfe mit der Sünde, mit dem Zeitlichen und Nichtigen, mit der Selbſtſucht. Sie führt den Menſchen in das Leben der Mühe; ſie erhebt ihn nicht über die Leiden der Zeit. Sie bringt keine Seligkeit, denn ſie iſt nur die Kämpfende, Unzufriedenheit, Sorgen und Mühen Erweckende. Die heilige Ruhe des Gemüths, der Friede mit Gott, der die Rechtfertigung iſt, kann nicht die Frucht der Tugend ſein, ſondern nur der wahren Belebung von dem Erlöſer, alſo des Glaubens an ihn. Wohl iſt der Tugendhafte ſelig; aber ſeine Selig-

keit iſt nicht Folge der Tugend, weil dieſe nur ſtrebet und kämpfet. Und wenn ſie auch ſiegt; wer verkündigt ihr das Bewußtſein des Sieges, wer macht ſie ihres Sieges gewiß, wer ſagt es ihr, daß ſie geſiegt habe? Kann die innere Gewißheit des Sieges aus ihr ſelbſt entſpringen? Nein, denn die Tugend kann nie als ruhend oder betrachtend und genießend gedacht werden, ſondern immer nur als ſtrebend und wirkend. Das Bewußtſein des innern Sieges, das nothwendig zur Rechtfertigung iſt, findet ſeine Stätte im Glauben an Chriſtum und iſt Aeußerung deſſelben. Wenn der tugendhafte Menſch in ſeines innern Lebens gottbelebte Tiefe einkehrt; ſo findet er Ruhe und Chriſtus gewährt ihm der himmliſchen Seligkeit tiefe Ahnung. Aber dieſe Ruhe und Ahnung iſt unmittelbare Folge des Glaubens. Denn er würde gar nicht in ſein innerſtes Leben einkehren können ohne den Glauben, der die innerſte Belebung ſelbſt iſt. Der Glaube treibt ihn, ſein innerſtes Leben äußerlich zu verwirklichen, d. h. er macht ihn tugendhaft; aber in der Tugend findet er ſeine Belohnung nicht, nicht ſeine Seligkeit, nicht ſeine Rechtfertigung, ſondern in dem Glauben.

3) Der Glaube an den Erlöſer erhebt alſo den Menſchen über die Schwäche der Zeit, denn er hält ihm ſtatt der Schwäche ſeiner Tugend das lautere Bewußtſein vor, daß er nur aus Schwäche fehlte, alſo ſtets das wahre Ziel des Lebens vor Augen hatte. Wie kann dieſes lautere Bewußtſein anders, als in der Rechtfertigung vor Gott ſich darſtellen? Er iſt weit entfernt, ſeine Schwäche ſelbſt rechtfertigen zu wollen; aber er beunruhigt ſich nicht darüber, denn der Glaube beruhigt ihn. Er fühlt ſich niedergedrückt und beengt in ſeinem Streben, ſeinem menſchlich ſchwachen Streben; aber der Glaube erhebt ihn über die zeitliche Bedrängniß, denn nur als tugendhafter Menſch iſt er beengt und ſchwach, aber groß und ſtark und im Him-

mel lebend durch ſeinen Glauben. „Was ich wollte, wornach ich mich ſehnte, was ich that, um der heiligen Sehnſucht zu genügen, das will ich in Hinſicht ſeiner Quelle vor dem verantworten, der in meiner Seele Tiefe ſchaut und am beſten weiß, daß dieſe Tiefe heilig ſtets und rein war.“ Iſt das nicht des Glaubens Stimme, die ſo redet, ſo den bedrängten und bekümmerten Menſchen aufrichtet, ihn ſo ermuntert, nicht müde zu werden, ihm dieſe Seligkeit gewährt. Der Tugend Stimme iſt es wahrlich nicht, denn die Tugend redet gar nicht; ſie ſtrebt, ſie wirkt und handelt, und der Glaube zeigt ihr ihre zeitliche Schwäche nur. Wie könnte dieſer Glaube aber ein anderer ſein, als der Glaube an den Erlöſer, der ſeine Menſchheit mit Gott verbindet, oder Glaube an Gott, bei welchem die Rechtfertigung vor ihm ſelbſt durch den Erlöſer vermittelt wird?

4) Reinheit des Herzens, Liebe iſt das Weſen und der Inhalt der Rechtſertigung vor Gott, denn die Liebe iſt das Verbindende, Einigende, Verſöhnende. (S 191 ff.) Der Glaube iſt die Quelle der Liebe, denn er iſt die innerſte und wahre Belebung, die Liebe das Belebte des Menſchenweſens. Alſo der Glaube rechtfertigt, die Liebe iſt gerechtfertigt. Der Glaube iſt ſelbſt die innere Liebe vor ihrem Ausgehen in das Menſchliche des Menſchen, alſo vor ihrem Sehnen und Streben, das ſie im Menſchen dieſer Zeit erzeugt, die Liebe, die noch in Gott iſt, noch ſelig und ruhend; denn ſelig und ruhend iſt ſie nicht im Menſchen, ſondern nur in Gott, alſo auch nur in der göttlichen Tiefe und Mitte des menſchlichen Weſens. Der Glaube (hier überhaupt der religiöſe; aber der religiöſe Glaube vereinigt ſich mit ſeinen Beziehungen immer in dem Glauben an dem Erlöſer) — der Glaube iſt das in einzelnen Momenten noch nicht unterſchiedene Gutſein, das Licht als ein Ganzes, das nun einzelne Strahlen ſendet, d. i. ſpecielle innere und äu-

ßere Richtungen auf das Gute, einzelne gute Geſinnungen und gute Handlungen. (Daher iſt das Geſetz nicht aufgehoben, ſondern beſtätigt und beveſtigt; aber die Werke des Geſetzes rechtfertigen deswegen nicht). Aber des Lichtes Strahlen ſetzen Finſterniß voraus, denn wo dieſe nicht iſt, da ſind Strahlen undenkbar. Darum ſagen wir auch: Das Licht erleuchtet den Menſchen, und in dieſem Ausdrucke liegt von ſelbſt, daß er von Finſterniß noch nicht ganz frei iſt, denn wo die Finſterniß fehlet, da iſt keine bloße Erleuchtung, ſondern Licht, nichts Thätiges, ſondern nur Ruhendes. Auf der planetariſchen Erde iſt ohnehin kein Licht als ein Ganzes ohne Kampf mit der Finſterniß zu finden, ſondern nur Erleuchtung. So wie dieſe Betrachtung in Beziehung auf die Körperwelt an ſich klar und durch ſich ſelbſt bewieſen iſt; ſo, eben ſo möchten wir ſie, ohne uns auf Vergleichungen ſtützen zu wollen, auf die Welt des Ueberſinnlichen und Ewigen angewandt wiſſen. Denn iſt nicht die Natur der himmliſche Spiegel des ewigen Reichs der Erlöſung? Und ſollte jene Behauptung unklarer ſein, wenn man nicht an das Licht der Körperwelt denkt, ſondern ſie ſogleich in ihrer bildlichen Beziehung nimmt? Ohnehin iſt ja das Wort „Licht“ ſeit dem Beginne des Chriſtenthums in der Sprache des Geiſtigen ſo üblich. — Daher alſo die Unvollkommenheit der Tugend, wie ſie erſcheinet, und weiter gibt es ja keine Tugend, wenn man die innere Erſcheinung noch zu ihr rechnet, die eigentlich faſt gar nicht von der äußern verſchieden iſt. Nur das Gutſein kann rechtfertigen, und gut iſt der Glaube; er iſt das Göttliche in dem Menſchen, das den Menſchen, indem es ihn durchdringt, zu den Werken des göttlichen Geſetzes nöthigt, das aber ſelbſt nie menſchlich zeitlich werden kann, das das menſchliche Weſen belebend zu Gott erhebt, aber wiewohl erſt in ſeinen Aeußerungen wahrnehmbar, dennoch nie mit

der bloßen Aeußerung zu verwechſeln iſt, denn alsdann wäre es Form ohne Sache, Schatten ohne Weſen, Körper ohne Geiſt. Die Tugend iſt die Form, der Schatten der Körper. Der Form an ſich achtet aber der Gottbelebte nicht, ſondern er will vielmehr ſich über ſie erheben, d. i. der Gottheit ſich nähernd ſie immer weniger für etwas Weſenhaftes halten. Der Form an ſich achtet er nicht; aber er achtet ſie wie das heilige Weſen ſelbſt, von dem ſie unzertrennlich iſt, in ihrer Verbindung mit dem heiligen Weſen. Denn wer nicht nach immer reinerer und wahrerer Erfüllung der Pflichten ſtrebt, der achtet des Göttlichen nicht, das ſich nur in dieſem Streben äußern kann, in dem iſt das heilige, belebende Weſen in der innern Welt dunkele Tiefe hinabgeſunken. So bedarf überall die Gottheit der Aeußerung und Offenbarung, und die unendliche Welt iſt der ſichtbare Ausdruck, die mit den Sinnen wahrnehmbare Offenbarung ihrer Unendlichkeit. Wie? der Glaubige achtet der Form, der Werke an ſich gar nicht? Auch nicht der innern, die doch ſchon faſt keine Form mehr ſind? Fühlt er ſich nicht erhoben und beſeligt durch tugendhafte Geſinnungen, die doch auch zu den einzelnen Strahlen des Geſammtlichtes gehören? Fühlt er ſich nicht erhoben und beſeligt, wenn er ſeinem Feinde liebend die Beleidigung vergibt? Folgt nicht der himmliſche Lohn immer ſogleich auf jede tugendhafte Geſinnung und Handlung? Nun, wie achtet er denn der innern und äußern Werke nicht? Aber der himmliſche Lohn findet nimmer ſeine Quelle in den Werken, ſondern in dem Glauben, wiewohl der Lohn den Werken nachfolgt. Denn dieſe ſind nur unmittelbare Folge ſeines Gutſeins und ſchon vór und während und nach der Aeußerung in die allumfaſſende Quelle aufgenommen. Wenn er Nichts zu vergeben hätte, weil etwa kein Feind und keine Beleidigung da wäre, wäre er dann weniger innerlich gut und hätte er weniger

Seligkeit? Aber das Bewußtſein des Gutſeins wird durch die Werke erregt und tritt lebendiger vor ſeine Seele; darum folgt der Lohn den Werken nach, hat aber ſeine Quelle in dem himmliſchen Glauben allein. Sein Herz iſt immer ganz rein, ganz heilig durchdrungen. Der Friede mit Gott kann nicht von Gelegenheiten zu guten Handlungen abhängen; ſonſt käme er von außen, und auch in dem Reiche der Erlöſung fände Begünſtigung Statt, wie in der irdiſchen Welt und den irdiſchen Reichen. Darum kommt es dem Glaubigen nicht auf die Zahl der guten Werke an, weil er ihrer an ſich nie achtet; aber bei allen Gelegenheiten offenbart ſich ſein Gutſein, ſein Glaube, und das iſt ſeine Seligkeit, ſeine Rechtfertigung. Wer kann aber das urſprüngliche Gutſein für die Tugend halten? Es iſt urſprünglich und wird erſt Tugend in der Aeußerung, denn die Tugend iſt nichts Uranfängliches im Menſchen, ſondern wird erſt durch Kampf und Sieg erworben, indem das innerliche Gutſein immer befriedigendere Aeußerung findet, — immer befriedigendere; aber ſie bleibt ſehr unbefriedigend. Für den Menſchen dieſer Zeit alſo muß der Glaube immer mit der Tugend verbunden ſein; ſonſt iſt es kein Glaube, weil das Innere nie der Aeußerung entbehren kann. Aber ſeine Tugend ſteht auch hinſichtlich ihrer Größe, ihres Umfangs, ihrer Belohnungswürdigkeit nicht im Verhältniſſe zu der Zahl der guten Handlungen, denn theils ſind alle ſeine Handlungen gut, theils iſt die Tugend überhaupt nichts äußerlich Wägbares. Darum kann die Rechtfertigung nicht Folge der Tugend ſein, gar nicht durch ſie herbeigeführt, nicht aus ihr, als ihrer Quelle, hergeleitet werden. Bei den Geiſtern der höhern Welt, ſo denken wir, iſt keine Tugend mehr. Bei ihnen iſt das innerliche Gutſein ganz Erſcheinung zugleich, gar nicht mehr von der Aeußerung unterſcheidbar. Sie waren hier gerechtfertigt und ſind dort erlöſt. Der Menſch die-

ſer Zeit, der ſehnende, ſtrebende und handelnde kann nur gerechtfertigt ſein. — Wie könnte aber die Rechtfertigung der Werke unmittelbare Folge ſein, wenn wir

5) zuletzt auch noch die Erfahrung zu Hülfe nehmend auf diejenigen hinblicken, welche der Werke an ſich achten? Das ſind Formenmenſchen, und das Weſen iſt bei ihnen in der Form begraben, hat nicht die Form zu ſich heraufgezogen, ſondern iſt in ſie herniedergedrückt und leiblich geworden. Ihnen fehlt des Weſens lebendige und belebende Anſchauung; die heilige Ahnung hat ſich nicht mit der heiligen Quelle zum klaren Bewußtſein erhoben, ſondern in des Leiblichen unbewußten Grund herabgeſenkt. Ihre Werke ſind nicht Aeußerung, denn es iſt nichts Lebendes, Aeußerndes da, ſondern ihre Ahnung iſt, wie es erſcheint, das Geäußerte zugleich geworden und hat darum aufgehört, oder vielmehr nie angefangen, wahres Geäußertes zu ſein. Darum hängen ſie ſo ſehr (ſo unbegreiflich, möchten wir ſagen) an der Form, an dem Materiellen, an den Werken, weil die Ahnung zwar in ſie herniedergedrückt und leiblich, doch nie ertödtet werden kann, ſondern wenigſtens als dunkel Anregendes fortlebt, wenn das Leben genannt werden kann. Sie ſind abergläubiſch, denn ſie haben nur die Form des Glaubens und halten an ihr um ſo veſter, je weniger der Glaube in ihnen lebendig iſt. Auf die Werke an ſich achten iſt Aberglaube, denn ſie ſind bloße Form, Buchſtabe. So wie aber der Buchſtabe tödtet, der Geiſt nur lebendig macht; alſo halten wir dafür, daß der Menſch durch den Glauben gerechtfertigt werde, ohne Werke des Sittengeſetzes.

Druckfehler und Verbeſſerungen.

Nur die ſinnſtörenden ſind hier bemerkt worden. Unbedeutendere Irrungen in der Interpunction, ſoweit ſie das Verſtändniß nicht hindern, und in der Orthographie, wird der Leſer leicht von ſelbſt finden und berichtigen können. — Fehler im Griechiſchen ſind, da ſie leicht entdeckt werden können, in das folgende Verzeichniß nicht aufgenommen worden.

Pag. 9, Zeile 5. Cap. 2, 24. p. 11, Z. 5 v. u. des Menſchen Gemüth. p. 13, Z. 9 v. u. Cap. 7, 6. p. 14, Z. 15. Cap. 9—11. p. 16. Z. 5 und 6 v. u. dennoch. p. 17, Z. 2 wahrlich. p. 17, Z. 1 v. u. „denn" für „dann". (Dieſer Druckfehler kommt, wie „wenn" für „wann", mehrmals vor.) p. 21, Z. 3 v. u. angenommenen. p. 24, Z. 15 v. u. Iſt d a s das Geſetz ꝛc. p. 32, Z. 9 dieſem. p. 33, Z. 6 u. 7 das heilige Tugendgeſetz. p. 35, Z. 16 v. u. die Trennung des Gemüthes von Gott ꝛc.. p. 41, Z. 2 v. u. konnten. p. 51, Z. 13 v. u. hinter „Heiden" ein Semikolon und für „wiſſen" l. „wiſſend" p. 57, Z. 1 ſondern in dem. p. 65, Z. 12 konnten. p. 67, Z. 12 iſt vor „ehemals" hinzuzuſetzen „hätten". p. 68, Z. 6 V. 10. — p. 69, Z. 3 v. u. ſonſt iſt er ꝛc. p. 69, Z. 2 v. u. iſt ſtatt des Fragzeichens ein Punkt zu ſetzen. p. 72, Z. 4 iſt die Parentheſe erſt hinter „wird" Z. 6 zu ſchließen. p. 86, Z. 12 V. 24. p. 95, Z. 17 u. 18 iſt hinter „Natur" das Komma zu ſtreichen und hinter „auch" ein Punkt zu ſetzen. p. 101 Z. 3 für „nur" l. „immer". p. 105, Z. 16 von der Allgemeinheit der Natur. p. 106, Z. 6 der der Seele. p. 109, Z. 1 v. u. in ihm lebet. p. 116, Z. 2. v. u. S. 105, 106) p. 119 Z. 10 die Leiden kennt. p. 120, Z. 11 v. u. da. p. 122, Z. 12 v. u. Denn es iſt. p. 123, Z. 6 zu ſeinem. p. 123, Z. 15 v. u. oder auch. p. 125, Z. 3 v. u. nun. p. 127. Z. 16 u. 17 das Andere. p. 128, Z. 1 iſt der Gedankenſtrich zu ſtreichen. p. 134, Z. 9 nimmer. p. 134, Z. 2 v. u. dennoch. p. 136, Z. 11 v. u. innigen. p. 137, Z. 2. v. u. um das zu beweiſen. p. 138, Z. 15 müßte. p. 140, Z. 4. v. u. in die. p. 142, Z. 17 feſſelt. p. 142, Z. 18 es erkennet. p. 143, Z. 4 fernſtes. p. 143, Z. 10 v. u. ſtatt des Kolons ein Punkt. p. 146, Z. 8 über die Bedrängniſſe. p. 148, Z. 16 einiger. p. 154, Z. 13 einem leiden = ꝛc. p. 157, Z. 5 treibt Jene. p. 157, Z. 1 v. u. Vorſtellungen. p. 159, Z. 15 in der. p. 160, Z. 5 dageweſen ſei und. p. 161, Z. 11 v. u. ſich und aus. p. 162, Z. 13 jenes. p. 167, Z. 4 wodurch er. p. 170, Z. 7 nun. p. 174, Z. 13 v. u. auf ſie. p. 176 Z. 1 v. u. der ſich mir. p. 178, Z. 7 v. u. hinter „iſt" ein Punkt.

In der Verlagshandlung iſt ferner erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Geſchichte der kurheſſiſchen Kirchenverfaſſung als Einleitung zu einer Statiſtik der evangeliſchen Kirche in Kurheſſen. Von Wilhelm Bach, Pfarrer zu Jesberg. gr. 8. 16 gr. — 1 fl. 12 kr.

Quaestiones genealogicae historicae in antiquitatem heroicam graecam. Scripsit I. H. C. Schubart. Cum praefatione Frid. Creuzeri. gr. 8. 1 thlr. — 1 fl. 48 kr.

Poésies françoises et italiennes de F. T. Kühne, Prof. de Marbourg. geb. 18 gr. — 1 fl. 20 kr.

Wagneri, C. Fr. Chr., Prof., opuscula academica. Vol. primum. gr. 8. 20 gr. — 1 fl. 30 kr.

Chronicon Parium graece et latine. Ed. atque adnotationibus illustr. C. Fr. Chr. Wagner. 4. br. 12 gr. — 54 kr.

Heynatz, J. F., auserleſene Erzählungen aus der bibliſchen Geſchichte, neu bearbeitet von Dr. W. Uſener, Pfarrer zu Marburg. 8. 3 gr. — 15 kr.

Kirchenzeitung für das katholiſche Deutſchland, herausgegeben im Vereine mit mehreren Gelehrten von Dr. J. Sengler, Profeſſor zu Marburg. Jahrgang 1832. Juni bis December. 4. 2 thlr. 12 gr. — 4 fl.

Pädagogik und Katechetik. Grundſätze der Erziehung, des Unterrichts und ihrer Geſchichte nach Niemeyer und Ruhkopf; ergänzend, abkürzend, berichtigend ohne Polemik. Herausgegeben von Dr. Chriſt. Koch, Profeſſor zu Marburg. gr. 8. 1 fl. 30 kr.

Ueber die Reform der proteſtantiſchen Kirchenverfaſſung in beſonderer Beziehung auf Kurheſſen. Von Dr. J. W. Bickell und Dr. H. Hupfeld, Profeſſoren zu Marburg. gr. 8. br. 27 kr.

De iis partibus librorum Ciceronis rhetoricorum quae ad jus spectant. Scripsit Eduardus Platnerus. Editio secunda. gr. 8. br. 27 kr.

Uſener, Dr. W., kurzer Inbegriff der chriſtlichen Lehre, in Liederverſen und Sprüchen, als Vorbereitung zum weitern Unterrichte zuſammengeſtellt. 8. br. 2 gr. — 9 kr.

Portraits der Herrn Profeſſoren: Arnoldi, Beckhaus, Juſti, Rehm, Sengler, Wagner, Zimmermann à 8 gr. — Suabediſſen à 16 gr.

764 .G3	Geisse, H.F. Die kechtfertigung...
	18543